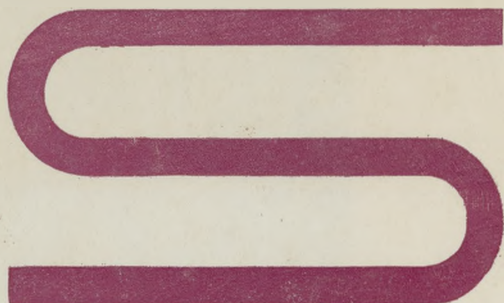
BIBLIOTEKA SOCJOLOGICZNA



*Florian Znaniecki*

# WSTĘP DO SOCJOLOGII

„Niewątpliwą datą narodzin naukowego ośrodka socjologicznego w Uniwersytecie Poznańskim jest rok 1922, w którym ukazało się dzieło Floriana Znanieckiego *Wstęp do socjologii*. Jest to jednocześnie historyczna data w rozwoju polskiej socjologii w ogóle".

(Józef Chałasiński *Socjologiczny ośrodek poznański w latach 1920 - 1930* [1974])

„*Wstęp do socjologii* zakresem swoich dociekań wchodzi całkowicie w tę sferę badań, którą nazywam analizą pojęć podstawowych lub, jeśli kto woli, ontologią. *Wstęp* podzielił autor na dwie części, z których pierwszą poświęca ustaleniu ogólnych założeń poznawczych wiedzy humanistycznej, w drugiej zaś omawia, co jest przedmiotem socjologii, jakie są jej zadania, na jakich materiałach się opiera, jakie są elementy i prawa socjologiczne, jaki charakter ma rozwój społeczny".

(Czesław Znamierowski *Florian Znaniecki, «Wstęp do socjologii»* [1924])

„Znaniecki podejmuje zadanie ukonstytuowania socjologii jako nauki specjalnej, o własnym zakresie badań; rozdziały, w których przeprowadza krytykę pojmowania socjologii jako nauki o społeczeństwie lub też jako ogólnej czy podstawowej nauki o zjawiskach kulturalnych, należą do najlepszych w całej książce".

(Jan Stanisław Bystroń *Florian Znaniecki, «Wstęp do socjologii»* [1924])

S



V
B
J
C

# WSTĘP
# DO SOCJOLOGII

BIBLIOTEKA SOCJOLOGICZNA

*Florian Znaniecki*

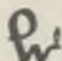
# WSTĘP DO SOCJOLOGII

Opracowanie tekstu i wprowadzenie

*Stanisław Burakowski*





PAŃSTWOWE WYDAWNICTWO NAUKOWE, WARSZAWA 1988

Podstawą niniejszego wydania *Wstępu do socjologii*
jest edycja z 1922 r. (Poznań)

Projekt obwoluty, okładki i strony tytułowej
STEFAN NARGIEŁŁO

Redaktor
EWA PAJESTKA-KOJDER

Redaktor techniczny
MARIANNA WACHOWICZ

Korektor
ANNA SCHUBERT





Tytuł dotowany przez Ministra
Edukacji Narodowej



ISBN 83-01-08441-3

# Spis rzeczy

Część druga

METODYCZNE PRZESŁANKI SOCJOLOGII

# Wprowadzenie

„Pojawienie się w roku 1922 *Wstępu do socjologii* Floriana Znanieckiego, pisze Paweł Rybicki, było wielkim wydarzeniem w polskim życiu naukowym. Klimat, który wytworzył się wokół tego zdarzenia, nie był jednolity. Dzieło było oryginalne i wybitne, temu nikt nie umiał zaprzeczyć. Ale było ono zarazem bardzo odmienne od przeważających wówczas koncepcji i konwencji epistemologicznych i metodologicznych; nie mogło odpowiadać przedstawicielom lwowsko-warszawskiej szkoły filozoficznej, która w tym czasie była najbardziej autorytatywna w zakresie ogólnej metodologii nauk, budziło zastrzeżenia i sprzeciwy przedstawicieli nauk społecznych, którzy te nauki uprawiali w mniej lub bardziej wyraźnym nawiązaniu do pozytywistycznych tradycji. Stąd wynikały niechęci i opory w recepcji dzieła lub też chęć jego przemilczenia. Jednakże dla tych, którzy byli gotowi do przyjęcia nowych koncepcji, chcieli wyjść poza utarte konwencje metodologiczne i szukali nowych dróg poznawania rzeczywistości ludzkiej, *Wstęp* ujawniał nowe, twórcze treści i stawał się wielkim przeżyciem intelektualnym" [1].

*Wstęp do socjologii* zajmuje szczególne miejsce w dorobku naukowym Znanieckiego — wykorzystuje i skupia myśli wcześniejsze, podnosząc zarazem zagadnienia i problemy stanowiące przedmiot bez mała wszystkich następujących po nim prac. W historii socjologii polskiej *Wstęp* oznacza utrwalenie narastającego w pierwszych dziesięcioleciach XX w. nurtu antypozytywistycznego; jako projekt jednego z pierwszych systemów socjologii humanistycznej należy do historii socjologii światowej — jego autor stawiał własną teorię socjologiczną obok osiągnięć Simmla, Webera, Vierkandta, von Wiesego, Cooleya, Meada i MacIvera [2].

Teoretycznym zadaniem *Wstępu* Znaniecki uczynił przede wszystkim określenie socjologii jako nauki o wyraźnie wyodrębnionym przedmiocie, badającej, jak stwierdza, „[...] odrębną dziedzinę, własny kompleks faktów empirycznych, których żadna inna nauka należycie nie uwzględnia

---

[1] P. Rybicki, *Znanieckiego «Wstęp do socjologii» odczytany po latach pięćdziesięciu*, w: *Florian Znaniecki i jego rola w socjologii*, A. Kwilecki (red.), Poznań 1975, s. 35.

[2] F. Znaniecki: *W sprawie rozwoju socjologii polskiej* (1 wyd. 1929), w: *Społeczne role uczonych*, Warszawa 1984, s. 194 - 195; *Social Relations and Social Roles*, San Francisco 1965, s. 15.

i uwzględniać nie może" [3], określenie — z jednej strony odrzucające naturalistyczne dziedzictwo socjologii, z drugiej zaś akcentujące jej równorzędność i specjalizację wśród nauk humanistycznych. Zadanie to nadaje kierunek polemikom Znanieckiego z tradycją socjologiczną — z Comte'em, Spencerem, Durkheimem, Simmlem. Przedmiot krytyki teoretycznej nie był wyznaczony wyłącznie akademicką problematyką granic tego, co „społeczne", lecz również podstawowym dla socjologicznej empirii problemem wypracowania kryterium selekcji materiałów z „nieskończonej złożoności ludzkiego życia". Obok potrzeby teoretycznej świadomości dyscypliny, a w dalszym planie — jej profesjonalnej nobilitacji, Znaniecki akcentował kwestię produktywności praktyki badawczej, porównywalności i kumulatywności jej wyników. „Studium konkretnych materiałów — pisał — i systematyzacja abstrakcyjnych pojęć, które tylko w ciągłym współdziałaniu i zapładnianiu wzajemnym mogą stworzyć naukę, w socjologii dzisiejszej przybrały cechy dwu prądów metodycznych nie tylko nie współdziałających, lecz zwalczających się nawzajem. Ten nienormalny stan rzeczy jest wynikiem niewspółmierności między tą dziedziną rzeczywistości, jaką obejmuje systematyka socjologiczna, a tą, z którą mają do czynienia badania monograficzne" [4]. Nowa synteza socjologiczna, której projekt przedstawiał *Wstęp*, miała umożliwić odwrócenie tej sytuacji.

W tym znaczeniu problematyka *Wstępu* związana jest historycznie z podjętą przez Znanieckiego organizacją Instytutu Socjologicznego w Poznaniu. Dla ukierunkowania i integracji prac badawczych Instytutu niezbędny okazał się pewien ogólny program teoretyczny [5]. *Wstęp*, stanowiąc manifest socjologiczny Znanieckiego, stał się książką, wokół której dokonywała się teoretyczna integracja szkoły poznańskiej [6]. Zawarte w nim idee, rozwijane w kolejnych pracach i uzupełniane działalnością dydaktyczną autora na Uniwersytecie Poznańskim, wywarły wpływ na formowanie się poglądów wielu ówczesnych adeptów socjologii — z grona uczniów i współpracowników Znanieckiego wymieńmy tu Teodora Abla, Józefa Chałasińskiego, Franciszka Mirka, Władysława Okińskiego, Jana Szczepańskiego.

Znaczenie *Wstępu* w rozwoju teorii w socjologii polskiej polega na wyraźnym sformułowaniu podstawowych założeń wypracowanych przez nurt antypozytywistyczny i nadaniu im cech systemu uwzględniającego zadania praktyki empirycznej. W najważniejszych punktach konstrukcji

---

[3] F. Znaniecki, *Potrzeby socjologii w Polsce* (1 wyd. 1928), w: *Społeczne role uczonych*, s. 137.

[4] F. Znaniecki, *W sprawie rozwoju socjologii polskiej*, s. 193.

[5] F. Znaniecki, *The Object Matter of Sociology*, "The American Journal of Sociology" 1927, t. 32, s. 532. Artykuł ten jest powtórnym opracowaniem rozdz. 1, 2 i 3 cz. 2. *Wstępu do socjologii*.

[6] Por. J. Chałasiński, *Socjologiczny ośrodek poznański w latach 1920 - 1930*, „Kultura i Społeczeństwo" 1974, t. 18, nr 1, s. 51 - 54.

teoretycznej *Wstęp* wydobywa i systematyzuje to, co w pewnym, fragmentarycznym jednak stopniu wnosiły już prace wcześniejsze, również z pogranicza socjologii i filozofii; reforma socjologii wiązała się bowiem z negacją naturalistycznej koncepcji poznania i rzeczywistości. W podobnym do Znanieckiego duchu wystąpił Feliks Młynarski w pracy *Socjologia wobec teorii poznania* [7]. Pod wpływem analiz Simmla podkreślał przynależność socjologii do „systemu nauk o kulturze" i przyjął istnienie jej samodzielnego przedmiotu, którym jest rzeczywistość społeczna jako ciągle żywa i ruchliwa fala ludzkich stosunków. *Idee* Stanisława Brzozowskiego [8], przynosząc m.in. bliską Znanieckiemu krytykę abstrakcyjnej racjonalności naturalizmu wyniesionej ponad historyczność życia społecznego, zwracały się również przeciwko inspirowanej naturalizmem socjologii monistycznej. „On pierwszy — jak o Brzozowskim pisze Jan Stanisław Bystroń — wyraźnie stwierdził, że w całej dziedzinie życia społecznego mamy do czynienia jedynie i wyłącznie z ludźmi" [9]. Antynaturalistyczne założenia przyjmuje cytowana we *Wstępie* praca Bystronia *O istocie życia społecznego*: „Jeśli [...] możliwy jest ten stosunek, że jesteśmy razem częścią różnych grup społecznych [...], to podstawą społeczeństwa nie może być człowiek w sensie biologicznym [...], ale człowiek w znaczeniu humanistycznym" [10]. Socjologiczne konsekwencje epistemologii pozytywistycznej odsłania również rozprawa Czesława Znamierowskiego *O przedmiocie i fakcie społecznym* [11]. Znamierowski odrzucał fenomenalistyczne i aktualistyczne określenie zjawiska społecznego — jego podłoże trwa bowiem w sposób ciągły i aktualizuje się tylko częściowo w nieciągłych zjawiskach. W stanowiskach tych nie daje się wyrazić trwałości życia społecznego. „Nie można bowiem pomyśleć sobie jakiegoś faktu społecznego, który by był czystym zjawiskiem, nie mającym punktu zaczepienia w jakiejś rzeczy, którą w tym wypadku, gdy fakt jest społeczny *per se*, jest zawsze co najmniej jedna osoba" [12].

Antypozytywistyczny wymiar *Wstępu* określa się w tej perspektywie przez dwa założenia podstawowe. Po pierwsze, w ujęciu tworzącego się w działalności ludzkiej świata kultury wyklucza naturalizm jako teoretyczną i światopoglądową podstawę nauki [13]. Po drugie, rozwijając

---

[7] F. Młynarski, *Socjologia wobec teorii poznania*, Jarosław 1910.

[8] S. Brzozowski, *Idee*, Lwów 1910.

[9] J. S. Bystroń, *Rozwój problemu socjologicznego w nauce polskiej*, „Archiwum Komisji do Badania Historii Filozofii w Polsce", Kraków 1917, t. 1, cz. 2, s. 254.

[10] J. S. Bystroń, *O istocie życia społecznego*, „Ekonomista" 1915, t. 3 - 4, s. 120.

[11] C. Znamierowski, *O przedmiocie i fakcie społecznym*, „Przegląd Filozoficzny" 1921, t. 24.

[12] Tamże, s. 6, zob. lakoniczną krytykę tej rozprawy przez Znanieckiego na s. 183 i 256 niniejszego tomu.

[13] Antynaturalistyczne konsekwencje filozofii Znanieckiego wnikliwie przedstawia J. S. Bystroń, antycypując stanowisko zajęte we *Wstępie do socjologii:* „Teoria Znanieckiego [...] dąży konsekwentnie do wypracowania nowych podstaw

socjologię jako naukę, przyjmuje odrębność rzeczywistości społecznej, wedle Znanieckiego istniejącej w *sui generis* społecznym znaczeniu działań, różnym od możliwych innych znaczeń działań kulturowych. W świetle obu powyższych założeń głównym przedmiotem krytyki staje się socjologia opisująca — w duchu tradycji comtowskiej — społeczeństwo jako konkretną całość [14] oraz dominujące wersje dziewiętnastowiecznego naturalizmu socjologicznego — ewolucjonizm i organicyzm.

Ogłaszając *Wstęp do socjologii*, Znaniecki miał za sobą blisko piętnastoletni okres działalności naukowej — filozoficznej i socjologicznej zarazem. Nie można bowiem, jak proponował Morris Janowitz [15], wywodzić jego zainteresowania problematyką socjologiczną wyłącznie od spotkania w 1913 r. z W. I. Thomasem, otwierającego okres ich pracy nad dziełem *Chłop polski w Europie i Ameryce* [16]. Publikowane w latach 1909 - 1914 rozprawy filozoficzne Znanieckiego — wśród nich *Zagadnienie wartości w filozofii* [17] i *Humanizm i poznanie* [18] — ukazywały się równolegle z serią artykułów zajmujących się zjawiskiem emigracji, zamieszczanych w „Wychodźcy Polskim", które — jak określił to używając współczesnych terminów Jan Szczepański — były „monograficznymi publikacjami o rzeczywistości społecznej empirycznie badanej" [19]. Przede wszystkim jednak sam projekt filozofii wartości wprowadzał rozważania na temat „świata społecznego", przeprowadzone w rozprawach *Elementy rzeczywistości praktycznej* [20] i *Znaczenie rozwoju świata i człowieka* [21]. Lata współpracy z Thomasem to również okres równoległej twórczości

---

dla filozofii, a więc w następstwie i dla nauk szczegółowych, przede wszystkim zaś dla nauk społecznych, które w znacznej mierze zależą do dziś dnia jeszcze od pewnych, nieuświadomionych zresztą najczęściej, metafizycznych założeń o obiektywnym, przyrodniczym bycie tworów społecznych" (*Rozwój problemu socjologicznego w nauce polskiej*, s. 257).

[14] Zdaniem Bystronia Znaniecki podejmuje we *Wstępie* „[...] zadanie ukonstytuowania socjologii jako nauki specjalnej, o własnym zakresie badań; rozdziały, w których przeprowadza krytykę pojmowania socjologii jako «nauki o społeczeństwie» lub też jako ogólnej czy podstawowej nauki o zjawiskach kulturalnych, należą do najlepszych w całej książce" (J. S. Bystroń, *Florian Znaniecki, «Wstęp do socjologii»* [recenzja], „Kwartalnik Filozoficzny" 1924, t. 2, s. 114). Bystronia zafascynował zwłaszcza krytyczny wymiar *Wstępu* (tamże, s. 117).

[15] M. Janowitz, *Introduction*, w: *W. I. Thomas on Social Organization and Social Personality*, M. Janowitz (red.), Chicago 1966, s. 25.

[16] W. I. Thomas, F. Znaniecki, *Chłop polski w Europie i Ameryce* (oryg. 1918 - 1920), tłum. M. Metelska i in., Warszawa 1976, 5 t.

[17] F. Znaniecki, *Zagadnienie wartości w filozofii*, Warszawa 1910.

[18] F. Znaniecki, *Humanizm i poznanie*, Warszawa 1912.

[19] J. Szczepański, *Wstęp do wydania polskiego*, w: F. Znaniecki, *Nauki o kulturze* (oryg. 1952), tłum. J. Szacki, Warszawa 1971, s. XI.

[20] F. Znaniecki, *Elementy rzeczywistości praktycznej*, „Przegląd Filozoficzny" 1912, t. 15, z. 2.

[21] F. Znaniecki, *Znaczenie rozwoju świata i człowieka*, Warszawa 1913, Swiat i Człowiek.

filozoficznej i socjologicznej. Znaniecki publikuje wówczas *Cultural Reality*[22], książkę zawierającą rozwinięty wykład wcześniejszych idei filozoficznych i włączone w nią w niektórych partiach komentarze do *Noty metodologicznej* z *Chłopa polskiego*[23]. Autor określał *Cultural Reality* — co istotne dla oznaczenia tego, czym była uprawiana przezeń filozofia — jako metodologiczny wstęp do filozofii kultury: „[...] używam terminu «filozofia» pomimo czysto empirycznego charakteru tej gałęzi wiedzy, ze względu na jej związek historyczny z pewnym typem badań filozoficznych, podobnie jak «psychologia» zachowuje dawny termin, choć nie jest już «wiedzą o duszy»"[24].

Podstawą problematyki *Wstępu do socjologii* jest perspektywa wspomnianych prac wcześniejszych; w jego pierwszej części Znaniecki wychodzi od koncepcji przedstawionych we wspomnianym studium *Znaczenie rozwoju świata i człowieka* i w artykule *Formy i zasady twórczości moralnej*[25] oraz dokonuje w dosłownych niemal sformułowaniach streszczenia fragmentów *Cultural Reality*[26].

Obecność wątku socjologicznego w pierwszych publikacjach Znanieckiego wskazuje, jak mało uzasadnione (i opierające się w tym wypadku na upraszczających założeniach) byłyby rozważania na temat chronologicznych bądź merytorycznych granic oddzielających filozofię i socjologię w całości jego dorobku. Również *Wstęp do socjologii* nie stanowi takiej granicy. Ponadto w uprawianej przez Znanieckiego filozofii nie ma teoretycznych powodów, które dla uzasadnienia przyjmowanych założeń i stawianych twierdzeń prowadziłyby do socjologii; nieporozumieniem byłoby więc również zakładanie tak określonej ewolucji teoretycznej. W studium *Prąd socjologiczny w filozofii nowoczesnej* krytykował filozoficzny socjologizm, czyli „dążenie do poszukiwania w socjologii rozwiązania zagadnień filozoficznych, zagadnień logiki, epistemologii, etyki, estetyki, metafizyki"[27]. Socjologia mogła stać się „terenem kompromisu między nauką a filozofią" tylko przez swą merytoryczną i metodologiczną niedojrzałość i rozwijający się w kulturze europejskiej nastrój sceptycyzmu filozoficznego. Socjologia, jako nauka szczegółowa, ujmuje tylko pewien fragment i aspekt doświadczenia, nie może zatem orzekać o doświadczeniu w ogóle.

---

[22] F. Znaniecki, *Cultural Reality*, Chicago 1919.

[23] Kwestię autorstwa *Chłopa polskiego* rozważa szczegółowo Z. Dulczewski w pracy: *Florian Znaniecki redaktor «Wychodźcy Polskiego»*, Warszawa 1982; zob. też J. Szacki, *Socjologia W. I. Thomasa*, „Studia Socjologiczne" 1974, nr 4(55), s. 53 - 54.

[24] *List Floriana Znanieckiego do Stanisława Wojciechowskiego*, w: Z. Dulczewski, *Florian Znaniecki. Życie i dzieło*, Poznań 1984, s. 385.

[25] F. Znaniecki, *Formy i zasady twórczości moralnej*, „Przegląd Filozoficzny" 1914, t. 17, z. 1.

[26] Por. przyp. na s. 6 i 21 oraz przyp. red. na s. 46 niniejszego tomu.

[27] F. Znaniecki, *Prąd socjologiczny w filozofii nowoczesnej* (1 wyd. 1927), w: *Społeczne role uczonych*, s. 110.

Ponadto, stwierdza Znaniecki, „[...] jak każda nauka, świadomie lub nieświadomie używa ona pewnych założeń, dotyczących istoty, celu, metody, sprawdzianów wiedzy naukowej — założeń, których nie krytykuje i nie może krytykować. Tak więc pozostawia ona poza sobą dziedzinę zagadnień istotnych nawet dla własnego jej istnienia i rozwoju" [28].

Jednakowoż, pisząc we *Wstępie* o filozoficznych założeniach socjologii, Znaniecki, obok antynaturalizmu, podtrzymuje zarazem schemat pozytywistyczny — kładzie główny nacisk na jej status naukowy i podkreśla instrumentalny charakter związku nauki z filozofią — „[...] filozoficzne założenia przyjmowane przez daną naukę nie są *podstawami*, na których budowa tej nauki się opiera, lecz *narzędziami*, którymi posługuje się ona przy wznoszeniu tej budowy. Jedyną podstawą nauki jest doświadczenie; zadaniem krytyki jej filozoficznych przesłanek jest tylko zdobycie takich pojęć ogólnych o poznawanych przedmiotach i myśli poznawczej, które by w możliwie najlepszy sposób pozwoliły jej wyzyskać dostarczony przez doświadczenia materiał" [29]. Wzmiankowana tu filozoficzna krytyka założeń nauki jest tożsama (co podkreślają wcześniejsze prace Znanieckiego) z epistemologicznym uprawomocnieniem różnych dziedzin poznania naukowego. W odniesieniu do nauki zadaniem filozofii jest uogólnienie procesów racjonalizacji teoretycznej [30], budowanie pojęciowych podstaw teorii. Uogólnienia epistemologiczne nie są zatem obszarem bezwzględnie samodzielnym, ich znaczenie jest określane i limitowane przez kryterium adekwatności i związku z poznaniem naukowym, które podlega uogólnieniu; syntetyzują i systematyzują formalnie przedmiot i przebieg budowy teorii, lecz nie mają właściwości teoriotwórczych.

Określając związki socjologii i filozofii Znanieckiego zaznaczmy, że istnieje jednak (jak w każdej propozycji teoretycznej o wysokim stopniu ogólności) pytanie o strukturę poznania teoretycznego i o filozoficzne zaangażowanie jego socjologii, którym tłumaczy się wszak układ problemów *Wstępu*; refleksja nad ogólnymi założeniami poznawczymi wiedzy humanistycznej (część pierwsza) poprzedza określenie metodycznych przesłanek socjologii (część druga), ponieważ socjologia, jak każda humanistyczna nauka specjalna, istnieje w obrębie pewnej całości praktycznej i teoretycznej.

Biorąc pod uwagę powyższe stwierdzenia, trzeba więc rozróżnić dwie grupy założeń filozoficznych organizujących problematykę *Wstępu*.

---

[28] Tamże, s. 131.

[29] F. Znaniecki, *Wstęp do socjologii*, s. 6 niniejszego tomu.

[30] Racjonalizacja teoretyczna określa ogólny, czynny stosunek wiedzy wobec rzeczywistości. Według Znanieckiego „[...] cechą wiedzy jako systemu myśli odnoszących się do rzeczywistości jest to, że wytwarza ona racjonalną organizację rzeczywistości, coraz szerszą i bardziej doskonałą, nieustannie dążąc, świadomie lub nieświadomie, do ideału całkowitej racjonalizacji teoretycznej realnego świata" (*Cultural Reality*, s. 242).

Pierwsza, związana z antynaturalistyczną ideą kulturalizmu, określa rzeczywistość w granicach kultury i precyzuje jej cechy — nazwijmy je — „ontologiczne". Najogólniejsze z tych założeń — kategorie treści i znaczenia, wartości i czynności, rzeczywistości konkretnej, aktualności, twórczości, postulaty indywidualizmu i pluralizmu osobniczego — wychodząc poza empiryczne granice racjonalizacji naukowej, determinują jednak istotne cechy przedmiotu (tego, co badane) nauk humanistycznych. Druga, związana z pozytywistyczną ideą scjentyzmu, przyjmuje pewien ogólny model (tego, jak badać) nauki indukcyjnej. Epistemologicznym zadaniem *Wstępu* jest synteza obu grup założeń, można więc powiedzieć, że problem przedmiotu i metod socjologii jest tu zarazem egzemplifikacją szerszego problemu — pytaniem o naukowe podstawy wiedzy humanistycznej; pytaniem, któremu Znaniecki poświęcił późniejsze *Nauki o kulturze*.

Wedle Znanieckiego przedmiotem filozofii jest człowiek, jednakże nie jest to „człowiek w ogóle", abstrakcyjny produkt myślenia, byt — gatunkowy czy jednostkowy, realny bądź idealny zespół treści wyodrębnionych przez filozofię. Człowiek — jak określa go autor *Humanizmu i poznania* — „[...] to historyczne indywiduum, z jego określonymi, różnorodnymi i zmiennymi dążeniami, to historyczne społeczeństwo, z nie mniej określonymi, różnorodnymi i zmiennymi potrzebami i instytucjami. [...] Historyczny charakter indywiduum czy społeczeństwa wyraża się przede wszystkim w działalności. Człowiek przestaje być dla nas «człowiekiem w ogóle», gdy uwzględnimy różnice pomiędzy ludźmi zależne od czasu i miejsca" [31]. Program Znanieckiego zakłada zwrot zainteresowań w kierunku kultury — przedmiotem filozofii jest „człowiek kulturowy" we wszystkich historycznie zaistniałych, empirycznych przejawach. Ponieważ istnienie człowieka wyraża się w działaniu przedstawiającym nieograniczone zróżnicowanie — formalną i funkcjonalną relatywność — filozofia humanizmu usuwała zagadnienie niezmiennej „istoty" bądź „natury" ludzkiej. Ukształtowana pod wpływem pragmatyzmu i neokantyzmu [32] ujmowała świat ludzki jako całokształt tworzonych w działaniu wartości, które należy poddać dopiero teoretycznemu badaniu. Badanie to z jednej strony miała podjąć filozofia wartości — orzekająca o działaniach i wartościach w ogóle, z drugiej strony zaś nauki humanistyczne — biorące działania i wartości w ich znaczeniach specjalnych.

Filozoficzny program Znanieckiego, asymilując teoretyczne nowości początków XX w. — poglądy F. C. S. Schillera, H. Bergsona czy G. Simm-

---

[31] F. Znaniecki, *Humanizm i poznanie*, s. 10.

[32] Wpływy teoretyczne, którym poddana była filozofia Znanieckiego, przedstawia S. Borzym w pracy *Młody Znaniecki: między pragmatyzmem i neokantyzmem*, „Studia Filozoficzne" 1976, nr 7.

la (by wymienić myślicieli wówczas mu najbliższych) — przyjmował również ogólne założenie o racjonalności świata, włączał się w przechowane w pozytywistycznej filozofii nauki dziedzictwo racjonalizmu (aczkolwiek założenie to pojmował w duchu pozytywizmu epoki modernizmu, szedł za Boutroux, Poincarem, Le Royem). „Aby pojąć, czym jest człowiek — podkreśla w *Humanizmie i poznaniu* — [...] nie można osłabiać, pomijać ni zwalczać racjonalizmu, trzeba go rozwinąć w pełni jego znaczenia" [33]. Podstawowym problemem refleksji filozoficznej stawała się jednak zasadnicza rozbieżność założeń humanizmu i racjonalizmu, relatywizmu i absolutyzmu — paradoks kultury i metody. Przedmiot filozofii humanizmu — historyczna kultura, której wytworem jest również wszelka wiedza — wymaga przyjęcia założeń relatywistycznych, zadanie poznania racjonalnego nadaje bezwzględną ważność budowanej wiedzy teoretycznej. Autor *The Principle of Relativity and Philosophical Absolutism* uświadamiając sobie wzajemną sprzeczność tradycyjnego rozumienia obu wymogów, budował niejako na jej podstawach. „Trzeba wskazać — zakłada Znaniecki — że wiedza może posiadać cechę obiektywności, bezwzględności, będącej zarazem wiedzą względną w stosunku do historycznego człowieka" [34]. Humanizm nie powinien więc prowadzić do skrajnego relatywizmu, destruującego możliwość teorii, możliwy zaś do przyjęcia w tej filozofii racjonalizm wykluczał jakąkolwiek wersję myślenia bezwzględnego. Chodzi tu, jak trafnie zauważa Jerzy Wocial, o „[...] ugruntowanie możliwości takiej refleksji, która obejmując porządek wartości, podlegając tedy w tym (ale też tylko w tym) sensie relatywizacji do świata ludzkiego doświadczenia, czyniłaby jednocześnie zadość wszelkim rygorom dyskursywnego poznania. Jednakże również ten projekt domaga się rewizji utrwalonych przez tradycję stanowisk epistemologicznych. Dlatego na ów plan pierwszy — nazwijmy go planem *konstytucji sensu* — nakłada się plan drugi: *epistemologicznej krytyki*" [35].

W odniesieniu do kultury założenie o racjonalności oznaczało podjęcie kwestii — od wystąpień Diltheya, Windelbanda i Rickerta — podstawowych dla całej humanistyki. W sformułowaniu Znanieckiego problem brzmiał: jak możliwa jest dyskursywna wiedza o świecie kultury? Czy pozytywistyczny postulat nauki zakładającej osiąganie doskonałej (w pewnych granicach) racjonalizacji badanego materiału stosuje się również do świata wartości ludzkich i w jaki sposób? Były to pytania o metodę. Dlatego filozofia Znanieckiego, równolegle z tworzeniem ontologicznych podstaw filozofii kultury, określała epistemologiczne podstawy nauk humanistycznych.

Kluczowa u Znanieckiego kategoria wartości miała stanowić właśnie

---

[33] F. Znaniecki, *Humanizm i poznanie*, s. 31.
[34] Tamże, s. 30.
[35] J. Wocial, *Znaniecki: kategoria wartości i krytyka pytania metafizycznego*, „Przegląd Humanistyczny" 1980, nr 5, s. 72.

*axioma medium* filozofii humanistycznej i racjonalistycznej zarazem. Status wartości jako najprostszego elementu rzeczywistości został zdefiniowany — co podkreślić trzeba szczególnie — w świetle pytania o teoretyczną wiedzę o wartościach: „[...] jakie to są — pyta autor *Elementów rzeczywistości praktycznej* — cechy zjawiska, dzięki którym jest ono wartością, tj. ogniwem działalności, pojętym jako przedmiot naukowego badania?" [36], i formuje następnie pojęcie wartości tak, by na mocy teoretycznego postulatu łączyło w sobie porządek teoretyczny i praktyczny. Stwierdza, że „[...] pojęcie wartości będzie *kategorią myśli* o elementach rzeczywistości praktycznej, a jednocześnie *kategorią* samych tych *elementów* jako przedmiotów poznania" [37]. Dla teorii wartości oznacza to, że wartość jest w istocie pierwotną kategorią samej rzeczywistości praktycznej (tym, co w przebiegu działania jest oceniane dodatnio lub ujemnie, co jak Znaniecki określi w późniejszych pracach, ma *axiological significance*), a zarazem heurystyczną kategorią refleksji teoretycznej o tej rzeczywistości (faktem wartości jako materiałem teorii). Określenie wartości jako kategorii adekwatnej dla obu porządków — teoretycznego i praktycznego — kategorii niejako „dwuwymiarowej", wprowadzającej moment formalnej jedności poznającego (teorii) i poznawanego (praktyki), dokonuje się na podstawie założenia, że pojęcie wartości przedstawia elementarny stan względności między rzeczywistością i wiedzą, że jako kategoria filozoficzna osiąga i ujmuje „[...] ogólne świadome podłoże, na którym dopiero kształtują się w naszym życiu związki elementów rzeczywistości i szeregi myślowe" [38].

Założenie to uzupełniane jest przez określenie epistemologicznego stosunku teorii i praktyki. Wedle Znanieckiego wiedza teoretyczna, choć wywodzi się historycznie z bezpośrednich problemów działalności praktycznej, jest porządkiem nowym i na tyle od praktyki niezależnym (tzn. nie wartościującym w kategoriach praktyki [39]), by ostatecznie za swój przedmiot mogła obrać działalność praktyczną w ogóle — praktykę, z której wyszła. „Sytuacje teoretyczne [...] są wreszcie narzucane przez samą działalność. Rozumie się jednak, że ta działalność jest tu dana niejako z zewnątrz, nie w samym tym przebiegu, w którym niegdyś narzucała myśli poznawczej własne zagadnienia. Myśl poznawcza tworzy za-

---

[36] F. Znaniecki, *Elementy rzeczywistości praktycznej*, Warszawa 1912, s. 8 (odbitka z „Przeglądu Filozoficznego").

[37] Tamże.

[38] F. Znaniecki, *Humanizm i poznanie*, s. 30.

[39] Wyodrębnienie wiedzy teoretycznej z rzeczywistości praktycznej nie neguje istnienia sfery praktyki teoretycznej. „W ewolucji wiedzy — stwierdza Znaniecki — praktycznym będzie życiowy przebieg przyjmowania nowych i odrzucania starych teorii, nigdy zaś proces myślowy, który, jako funkcja logiczna, kojarzy między sobą ogniwa teorii, rozciąga teorię na nowe doświadczenia lub łączy teorie szczegółowsze w ogólniejszy system" (*Elementy rzeczywistości praktycznej*, s. 4).

gadnienia z działalności, jako swego materiału"[40]. Ostatecznym celem myśli teoretycznej staje się ogólna teoria działania. Stwierdzenie niezależności wiedzy teoretycznej od bezpośrednich problemów praktyki (co zasadniczo różni koncepcję Znanieckiego od założeń pragmatyzmu) ma szczególne konsekwencje dla ujęcia samej praktyki, która z założenia staje się obszarem całkowicie przenikniętym refleksją, choć obszarem refleksyjnym jedynie z uwagi na ograniczony problem praktyczny, a przez to uwikłanym w wartościowanie przedteoretyczne, niesystematycznym i częstokroć niespójnym. Z każdą postacią praktyki łączy się pewna zaczątkowa teoria rzeczywistości. „O tyle właśnie i o tyle tylko, o ile wykonywana działalność praktyczna jest *explicite* lub *implicite* traktowana przez myśl teoretyczną jako eksperyment mający potwierdzić pewną hipotezę, czyli o ile tej działalności praktycznej towarzyszy dążność teoretyczna, dla której zamiar, warunki i przebieg praktyki stanowią pewną teoretyczną sytuację — nieoczekiwane trudności, na jakie praktyka natrafia, narzucają się nam jako mające teoretyczne znaczenie, jako modyfikujące ową teoretyczną sytuację"[41]. Intelektualistyczna wykładnia praktyki odkrywa w myśli praktycznej zaczątkową teorię, albowiem — na mocy wcześniejszych założeń — jedynie refleksyjną praktykę może ująć.

Uwzględnienie relatywistycznych postulatów humanizmu i zachowanie idei racjonalności jako podstawy konstrukcji filozoficznej łączyło się z radykalną zmianą pojmowania racjonalności poznania. Krytyka relatywistyczna zwraca się przeciwko, jak to określa autor *Humanizmu i poznania*, „racjonalizmowi intuicyjnemu", który ustanawiając bezwzględną, ontologiczną separację sfer rzeczywistości i myśli wypełnionych właściwą każdej z nich „substancją", przyjmował zarazem, że porządek bytu jest obiektywnie dany — w jakiejś nadracjonalnej intuicji — poznającej go myśli. Rozwiązanie Znanieckiego, inspirowane stanowiskami H. Poincarego i F. C. S. Schillera, wprowadza dwie uzupełniające się idee teoretyczne: nadaje pojęciu racjonalności status metodologicznego postulatu oraz przyjmuje względny charakter różnicy pomiędzy myślą i rzeczywistością.

Rzeczywistość jest dziedziną empiryczną i konkretną. Jest empiryczna, gdyż stanowi materiał poznania — doświadczenie daje się rozpatrywać jedynie jako przedmiot myślenia. Jest konkretna, gdyż jako materiał poznania jest niewyczerpalna — nigdy nie może być ogarnięta przez myśl całkowicie. Poznawcza konkretność rzeczywistości to nieograniczoność możliwych związków (stosunków) łączących jej pewne dowolne elementy (przedmioty). Materiałem poznania jest rzeczywistość konkretna, jednakże

---

[40] Tamże, s. 5.

[41] F. Znaniecki, *Przedmiot i zadania nauki o wiedzy* (1 wyd. 1925), w: *Społeczne role uczonych*, s. 64, zob. też interpretację tego stanowiska w: W. Sitek, *Florian Znaniecki a marksizm*, Warszawa-Poznań 1980, s. 45 - 48.

przebieg myślenia o rzeczywistości, jego racjonalność, polega na wyodrębnianiu pewnych stosunków oznaczonych, łączących elementy oderwane, i tworzeniu na ich podstawie (w przebiegu uogólniającej, poznawczej idealizacji doświadczenia) systemów pojęciowych o mniej lub bardziej ograniczonym zakresie stosowalności wobec doświadczenia poddanego racjonalizacji; granice stosowalności systemu są granicami jego prawdziwości. Naukowe poznanie rzeczywistości jest więc, w odróżnieniu od metafizyki, ujęciem relacyjnym i aspektowym zarazem.

Aktywność myślenia wyraża się jako proces racjonalizacji rzeczywistości, czynnie przez myśl przekształcanej, nieustannie poddawanej jej „produkcyjnej" działalności. W wyniku analiz rzeczywistości i myśli autor *Humanizmu i poznania* stwierdza: „Myśl w każdym momencie buduje i przekształca świat realny: tworzy ona stosunki, syntetyzując przedmioty, i przedmioty, syntetyzując stosunki. Nie jest to zaś tworzeniem subiektywnego obrazu świata, lecz tworzeniem rzeczywistości samej w sobie" [42]. Produkt tego procesu — całokształt poznanej rzeczywistości — przedstawia wielość różnych działań systemotwórczych, tworzących — jak przyjmuje w *Cultural Reality* — kompleksy praktyczne i nadbudowujące się nad nimi teoretyczne systemy nauki. Koncepcja racjonalności metodologicznej wiąże się w poglądach Znanieckiego z koncepcją aktywnego poznania — tworzenia rzeczywistości, takie bowiem rozumienie racjonalności zachowuje ważność stanowiska humanistycznego.

Należy dodać, że *explicite* sformułowana w *The Method of Sociology* (lecz stosowana przez Znanieckiego o wiele wcześniej, jak stwierdza [43], od około 1914 r.) zasada systemu zamkniętego (ograniczonego) stanowi ostateczną kodyfikację ujęcia rzeczywistości jako porządku metodologicznie racjonalnego. „Rzeczywistość — przyjmuje Znaniecki — jest zbudowana z niezliczonych i różnych systemów zamkniętych, to znaczy systemów, z których każdy składa się z ograniczonej liczby elementów powiązanych między sobą bliżej niż z jakimikolwiek przedmiotami nie należącymi do systemu i każdy posiada swoistą strukturę wewnętrzną, która izoluje go pod pewnymi względami od oddziaływań zewnętrznych" [44]. System zamknięty jako kategoria ujęcia rzeczywistości reprezentuje obiekt pośredni między niepodzielną całością a niescalonym zbiorem [45] — formalizuje cechy przedmiotu i stosunku. System zamknięty jest, wedle Znanieckiego, uniwersalną zasadą heurystyczną nauki — nie różnicuje metodologicznego postępowania nauk przyrodniczych i humanistycznych. Umożliwia kolejne kroki postępowania badawczego: wyodrębnienie dziedziny zjawisk badanych z konkretu rzeczywistości, ich opis, porównywa-

---

[42] F. Znaniecki, *Humanizm i poznanie*, s. 108.

[43] Por. F. Znaniecki, *The Method of Sociology*, New York 1934, s. 12.

[44] Tamże.

[45] Zob. F. Znaniecki, *Społeczne role uczonych a historyczne cechy wiedzy* (1 wyd. 1937), w: *Społeczne role uczonych*, s. 521.

nie, wyjaśnianie związków i zmian. Jest kategorią idealno-realną, ponieważ nie istnieje obiektywnie w gotowej postaci i nie jest zarazem ustanawiany przez badacza arbitralnie. Oznacza to, że w naukach humanistycznych jest narzędziem teoretycznej racjonalizacji istniejących już kompleksów znaczeniowych, które ustalają się historycznie w wyniku praktycznych działań kulturowych.

Przedstawiając związki filozofii Znanieckiego z przyjmowaną przezeń koncepcją nauki, należy zaznaczyć, że w pracach poprzedzających *Wstęp do socjologii* filozofia występuje w trzech znaczeniach. Po pierwsze, jako światopogląd filozoficzny, który zdaniem autora *Cultural Reality* nie daje się sprowadzić do abstrakcyjnej doktryny filozoficznej, jest to bowiem „[...] kompleks konkretnych funkcji intelektualnych, przejawiających się w mnóstwie poszczególnych aktów badawczych i myślowych na rozmaitych polach życia teoretycznego i praktycznego — kompleks, którego kulminacją jest pewien ideał intelektualny. Jako przykład możemy wskazać, prócz nowoczesnego naturalizmu, grecki racjonalizm czwartego wieku p.n.e., późny stoicyzm i epikureizm, neoplatonizm, średniowieczny arystotelizm. Jest oczywiste, że tak rozumiany pogląd na świat nie może być stworzony przez pojedynczego myśliciela: jest on zbiorczym wytworem całych pokoleń: powstaje powoli z niezliczonych oddzielnych działań dzięki licznym wysiłkom dokonania syntezy, po unifikacji zaś i sformułowaniu go *explicite* w postaci ideału rozwija się dalej dzięki wielu rozmaitym i niespodziewanym zastosowaniom" [46]. W tym właśnie znaczeniu Znaniecki pisał o konieczności przewrotu kulturalistycznego, mającego na celu zniesienie dominacji naturalizmu we współczesnym mu życiu umysłowym.

Po drugie, filozofia to pewien intelektualny absolut, ogólny i bezwzględny system wiedzy. Ponieważ historia filozofii przedstawia wielość jednostronnych, sprzecznych wzajemnie systemów, Znaniecki twierdził, że ów stan faktyczny filozofii jest wynikiem maksymalistycznych roszczeń każdego z jej wielkich systemów [47]. Postulują one zgodność własnych tez z całym doświadczeniem, choć tezy te stanowią jedynie oderwane uogólnienie różnych, częściowych bądź przeciwstawnych, idealizacji naukowych. Ideałem filozofii prawdziwej jest przekraczanie względności, którą stwierdza w swym historycznym dorobku, dążenie do teorii pewnej, która w żadnych warunkach nie może być uznana za błędną. Refleksję należy podjąć na podstawie rozumowania paradoksalnego, głoszącego, że jedyną podstawą dla absolutnej teorii filozoficznej może być twierdzenie o względności wszystkich wartości, jeżeli zaś — jak utrzymuje Znaniecki — „[...] uznamy tę zasadę, którą nazywamy *filozoficzną zasadą względności*, stwarzamy tym sposobem pierwszą zasadę *bezwzględ-*

---

[46] F. Znaniecki, *Cultural Reality*, s. 10.
[47] Por. F. Znaniecki, *Humanizm i poznanie*, s. 219.

*nq*, na której cały systemat relatywizmu, pierwszy i jedyny system bezwzględny, oprzeć będziemy mogli"[48].

Po trzecie, filozofia to epistemologiczna krytyka i synteza założeń i pojęć nauki. W odniesieniu do nauk humanistycznych o tym jej znaczeniu mówiliśmy już wcześniej. Dodajmy, że jest ono najbliższe teoretycznej działalności Znanieckiego: jest filozofią, którą faktycznie uprawiał.

Ponieważ z problemem filozoficznych podstaw nauki wiążą się w myśli Znanieckiego dwa ostatnie rozumienia filozofii, zwróćmy uwagę na ich wzajemne związki. Rozwinięciem przekonania o autonomii i uniwersalności funkcji poznawczych filozofii był postulatywny projekt filozofii twórczości, obejmującej w poznawczej syntezie całość kultury ludzkiej. Filozofia twórczości miała stać się ostatecznie logiką logik: wiedzy, moralności, sztuki, religii. Postulat wiedzy o twórczości wyrażał przede wszystkim światopoglądowy, ukształtowany pod wpływem modernizmu aspekt świadomości filozoficznej Znanieckiego, lecz — jak można sądzić — implikował również pewien ogólny, rozwinięty we *Wstępie do socjologii*, schemat związku filozofii kultury i nauk humanistycznych. W tym znaczeniu podstawowy cel projektu filozofii twórczości nie polegał na jego realizacji w formie pewnego zespołu ogólnych twierdzeń o kulturze, który utworzyłby jej kolejną jednostronną metafizykę[49]. Dlatego zasadniczo niesłuszny byłby zarzut, że projekt filozofii twórczości nie został przez Znanieckiego zrealizowany. Urzeczywistnienie jego zasad polegało raczej na uznaniu możliwości istnienia i przyjęciu jednolitej perspektywy myślowej w refleksji nad całością zróżnicowanych i historycznie narastających zjawisk ludzkiego świata. Filozofia twórczości to w istocie (nieustannie przez Znanieckiego podtrzymywany) postulat myślenia o kulturze jako całości tworzącej się. Jeżeli kultura jako wielość zróżnicowanych systemów wartości przedstawia w ogóle pewną ich strukturalną tożsamość i odsłania jakąś ich całość jako zjawisk znaczących (obie te hipotezy metafizyczne Znaniecki odrzuca), to tożsamość i całość ta jako taka nigdy nie może być przedstawiona, ponieważ — tak jak każdy system z osobna — jest ona „[...] ciągłym tworzeniem się, wzbogacaniem w coraz to nowe pierwiastki"[50]. Przenosząc Bergsonowską ideę twórczej ewolucji rzeczywistości organicznej do świata kultury[51], Znaniecki utrzymywał, że to, co stałe i co filozofii dane, to sam proces twórczy; proces, który nie jest jednolity, harmonijny ani zakończony. Jeśli zatem wszy-

---

[48] F. Znaniecki, *Zasada względności jako podstawa filozofii*, „Przegląd Filozoficzny" 1914, t. 17, z. 4, s. 439.

[49] Por. np. krytykę systemu Heglowskiego w: F. Znaniecki, *Znaczenie rozwoju świata i człowieka*, s. 324 - 326 oraz s. 131 - 132 niniejszego tomu.

[50] F. Znaniecki, *Zasada względności jako podstawa filozofii*, s. 461.

[51] F. Znaniecki, *Ewolucja twórcza i dyfuzja wiedzy* (1 wyd. 1954), w: *Społeczne role uczonych*, s 508.

stkie systemy wartości mają w filozofii stworzyć jedność i nową systematyczną całość, to jest to możliwe tylko w postaci metodycznego postulatu, który je scala i projektuje ich jedność przez odniesienie wszystkich systemów do samego fenomenu twórczości. „Cały świat wartości — pisze Znaniecki — musi być pojęty jako jeden system, rozwijający się w twórczym procesie na wzór każdego szczegółowego systemu z osobna" [52]. Zadaniem filozofii twórczości, jak stwierdza dalej, „[...] musi być ujęcie zasadniczego procesu, w którym tworzy się każdy system wartości, oraz sprowadzenie tych wszystkich procesów do wspólnego ogniska — podstawowego, absolutnie twórczego procesu, w którym świat wartości stopniowo się buduje" [53].

Zasada twórczości staje się zatem ogólnym założeniem interpretacyjnym filozofii kultury; nie mogą jej nie uwzględniać również wszystkie humanistyczne nauki specjalne, o ile ich wyjaśnienia — co podkreśla właśnie we *Wstępie do socjologii* — mają być adekwatnym ujęciem zjawisk, a ich wyniki mają stać się materiałem „zadania syntezy filozoficznej" [54]. Z filozoficznego poglądu, głoszącego, że świat kultury staje się pomiędzy bezwzględnymi granicami twórczości absolutnej i deterministycznego mechanizmu, wynikają dwie przeciwstawne i wykluczające się w stosowaniu zasady wyjaśniające: zasada twórczości i zasada przyczynowości. „Zasada twórczości — stwierdza Znaniecki — jako rzeczywista zasada heurystyczna, używana do wyjaśnienia zjawisk, nie jest poszczególnym wypadkiem zasady przyczynowości, lecz jest całkowicie różna i niezależna od tej ostatniej i dopełnia ją. Nie pozwala ona wyjaśniać *faktów*, których realizacja zależy przyczynowo od innych realnych faktów; ale za to zadaniem jej jest właśnie wyjaśnienie *istoty* empirycznej zjawisk bez względu na warunki ich aktualizacji. Obie zasady są więc wynikami nie zróżniczkowanego metafizycznego pojęcia przyczyny jako podstawy zarówno faktu, jak istoty" [55]. W naukach humanistycznych konieczne jest zatem rozdzielenie zadań genetycznych, czyli wyjaśniania twórczości w każdej dziedzinie kultury, i zadań nomotetycznych, czyli przyczynowych wyjaśnień zmian w zjawiskach już zaistniałych i trwających w powtarzalnych formach. Ponieważ wyjaśnianie przyczynowe należy do istoty metody naukowej, „genetyka" historyczna jest w każdej z nauk jedynie konstrukcją pomocniczą, wyznaczającą zakres faktycznej stosowalności praw ogólnych. Próba syntezy obu zasad prowadzi do sprzeczności i irracjonalizmu wyjaśnień naukowych, gdyż jak zaznacza

---

[52] F. Znaniecki, *Zasada względności jako podstawa filozofii*, s. 462.

[53] Tamże.

[54] W artykule *Zadania syntezy filozoficznej* („Przegląd Filozoficzny" 1927, t. 30, z. 2) Znaniecki twierdzi, że właśnie spełnienie funkcji syntetycznej przez filozofię stanowi o jej samodzielności i umożliwia faktyczny wpływ filozofii na problemy poznawcze nauk humanistycznych.

[55] F. Znaniecki, *Wstęp do socjologii*, s. 273 niniejszego tomu.

Znaniecki, „[...] twórczość *ex definitione* zawiesza lub przeszkadza działaniu przyczyn, przyczynowość zaś, zmuszając do traktowania tego, co nowe, jako koniecznego wyniku tego, co było, staje na przeszkodzie uwzględnieniu twórczości" [56].

*Wstęp do socjologii* definiuje metodologiczne podstawy socjologii zgodnie z przyjętym modelem nauki wyjaśniającej przyczynowe związki między zjawiskami. Socjologia zostaje określona jako nauka o elementach prostych, w przeciwieństwie do nauk o całościach — badających realne i zindywidualizowane skupiska — oraz jako nauka nomotetyczna, poszukująca praw procesów nieograniczenie powtarzalnych, w przeciwieństwie do nauk historycznych — badających przebieg niepowtarzalnego i twórczego procesu genetycznego. Prawo socjologiczne przedstawia konieczny, nie dopuszczający wyjątków stosunek przyczynowy zachodzący pomiędzy zmianami następującymi w zjawiskach (faktach) społecznych. Oba aspekty nauki — analityczny i nomotetyczny — są nierozłączne, ponieważ możliwość powiązania przyczynowego Znaniecki ogranicza do analitycznie wyodrębnionych zjawisk jednorodnych. Przyczyną faktu społecznego może być tylko inny fakt społeczny — powtarza za Durkheimem (polemizując jednak z realistycznym rozumieniem samego faktu społecznego [57]).

Warto przypomnieć, że przeciwko takiemu ujęciu związku przyczynowego wystąpił w recenzji *Wstępu* Czesław Znamierowski twierdząc, że „[...] autor szuka związków przyczynowych pomiędzy oderwanymi od całokształtu zjawisk zdarzeniami, zamiast brać pod uwagę, że poszczególne zjawiska mogą stanowić tylko część składową tego, co nazywamy przyczyną lub skutkiem" [58]. Znamierowski zauważa ponadto, opierając się na własnej koncepcji przyczynowości społecznej [59], że w wypadku zjawisk niejednorodnych (np. przyrodniczych i kulturowych, społecznych i niespołecznych) autor *Wstępu* poprzestaje na stwierdzeniu, że „[...] jedno zjawisko jest warunkiem drugiego, nadając najwyraźniej wyrazowi «warunek» znaczenie szersze dużo niż terminowi «przyczyna». Niejednokrotnie bowiem stwierdza, że coś jest warunkiem, zaprzeczając, aby było przyczyną" [60].

Deklarowana we *Wstępie do socjologii* doktryna nauki analitycznej i nomotetycznej stanowi z jednej strony próbę formalizacji doświadczeń socjologicznych, wyniesionych ze współpracy z Thomasem, rozwija koncepcję nauki przedstawioną w *Nocie metodologicznej*, z drugiej strony jej źródłem jest epistemologiczna funkcja filozofii Znanieckiego, głównie zaś podkreślony powyżej problem racjonalności poznania naukowego.

---

[56] Tamże.

[57] Zob. tamże, s. 241 - 242.

[58] C. Znamierowski, *Florian Znaniecki, «Wstęp do socjologii»* (recenzja), „Przegląd Warszawski" 1924, nr 37, s. 85.

[59] C. Znamierowski, *O przedmiocie i fakcie społecznym*, s. 16 - 19.

[60] C. Znamierowski, *Florian Znaniecki, «Wstęp do socjologii»*, s. 89.

W tym znaczeniu *Wstęp* jest kontynuacją filozoficznego pytania o racjonalność wiedzy o kulturze, rozszerzającą jego zakres; nie chodzi tu bowiem o wyrażającą się w filozofii twórczości „logikę wartości", lecz o przyczynową naukę o wartościach. Jak zauważa Jerzy Szacki, „[...] Znaniecki przyjmuje do wiadomości wyniki Bergsonowskiej krytyki nauki, ale jako socjolog decyduje się właśnie taką ograniczoną naukę uprawiać; godzi się też z popularną wśród historystów niemieckich koncepcją historii, ale socjologię umieszcza po przeciwnej stronie granicy oddzielającej historię od nauk o przyrodzie. Jest bodaj jedynym rzecznikiem socjologii humanistycznej, który pozostawia nietkniętą naturalistyczną koncepcję nauki i metody naukowej" [61]. Zakładając jedność ogólnych zasad proceduralnych nauki, Znaniecki widział w rozwoju nauk przyrodniczych jedynie historyczny przykład odpowiedniego zastosowania tych zasad, w opóźnieniu zaś nauk o kulturze — wynik uwarunkowań praktycznych, politycznych i normatywnych [62].

Należy podkreślić, że projekt filozofii twórczości, będący niejako dopełnieniem teoretycznych pomysłów i ambicji Znanieckiego, ukształtował się w związku z głównym przedmiotem jego rozważań, który stanowiła koncepcja elementów rzeczywistości kulturowej — wartości i czynu (czynności). Autor *Humanizmu i poznania* filozofował bowiem głównie w przekonaniu, że aktualnym zadaniem filozofii jest kształtowanie podstaw badania świata kultury: określenie pojęć elementarnych, nadanie im formy umożliwiającej uogólnienia naukowe i zakładającej integralność dyskursu o przedmiocie wymykającym się przed jednolitym a zarazem wyczerpującym ujęciem. Znaniecki zmierzał do sformułowania, jak określił to stanowisko Krzysztof Pomian [63], „filozofii pośredniości", wykraczającej poza jałowe w jego mniemaniu opozycje idealizmu i realizmu, obiektywizmu i subiektywizmu; myśl i byt, przedmiot i podmiot to pewne pojęcia graniczne, zabsolutyzowane symbole równoważnych i współzależnych kierunków badania filozoficznego.

Niniejsze rozważania nie mają na celu prezentacji założeń teorii wartości i czynu, jednak dwie kwestie — ważne jako pojęciowe podstawy teorii socjologicznej — muszą być przypomniane. Po pierwsze, rzeczywistość kulturowa jest światem, w którym zachodzi nieustanna interpenetracja wydzielanych uprzednio w filozoficznej refleksji sfer podmiotu i przedmiotu, myśli i rzeczywistości. Przedmiotem epistemologii filozoficznej jest pewien relacyjny byt świadomy i czynny, czyli wartości dane czynom oraz czyny biorące i tworzące wartości. Jego elementy — wartość i czyn — są wzajemnie względne i współzależne, stanowią bierny i czynny człon ich zachodzącej relacji. „Wartość jest tylko ogniwem

[61] J. Szacki, *Historia myśli socjologicznej*, Warszawa 1981, s. 754.

[62] Zob. F. Znaniecki, *Początek myśli socjologicznej*, w: *Społeczne role uczonych*, s. 152 - 181.

[63] K. Pomian, *Wprowadzenie do Znanieckiego*, „Więź" 1974, nr 1(189), s. 70 - 71.

czynu, niczym więcej"[64]. Natomiast czyn „[...] obraca się wśród wartości, wartości są ogniwami jego przebiegu. [...] Czyn możemy więc określić jako przebieg, w którym [...] rozrywają się dawne i tworzą nowe stosunki pomiędzy danymi wartościami"[65]. Wartość jest obiektywnym przedmiotem (realnym bądź idealnym), różniącym się jednak zasadniczo od rzeczy przez nieusuwalny komponent intencjonalności. Intencjonalność istnienia wartości oznacza, że aktualnie lub potencjalnie stanowi lub stanowić może przedmiot czyjegoś doświadczenia i działania. Wartość odsyła do podmiotu, który ją ustanawia i aktualizuje; jest zawsze „czyjaś", choćby w stopniu minimalnym — zbliżającym ją do wyobrażenia lub konstruktu „rzeczy naturalnej". Każdy czyn odnosi się do pewnych wartości, jest zatem przedmiotowo treściowy i znaczący, a zarazem, podobnie jak wartość, jest w swym przebiegu podmiotowy formalnie — „czyjś". Jak stwierdza Znaniecki, „[...] każda aktualnie spełniana czynność jest formalnie podmiotowa w odniesieniu do zjawiska, danego jej i dla niej, każde zaś aktualnie dane w swej treści i znaczeniu zjawisko jest formalnie przedmiotowe w odniesieniu do jakiejś czynności. Wystarczy to do wnioskowania, że tę cechę podmiotowości zawdzięcza czynność osobnikowi, który ją i jej przedmiot aktualizuje; można więc tego osobnika nazywać «podmiotem» w formalnym znaczeniu — nazwa, którą, zresztą w tym samym znaczeniu, zastosować można do grupy współdziałających osobników"[66]. Podmiot-indywiduum w znaczeniu absolutnym istnieje, lecz nie daje się poznawczo przedstawić; można określić go jedynie jako niedostępne w refleksji miejsce aktualności (jej „ognisko"). Przedmiotem nauki mogą być jedynie jego empiryczne dane i wytwory.

Po drugie, sferą, w której realizuje się związek wartości i czynów, jest rzeczywistość praktyczna — podłoże przejawnienia się twórczości. Twórczość zachodzi w jej obrębie jako refleksyjne rozwiązanie problemów powstających w przebiegu działania. Wyniki działań wywierają więc wpływ realny: przekształcają rzeczywistość praktyczną osadzając się w niej. We *Wstępie do socjologii* Znaniecki określa każdą złożoną działalność praktyczną jako funkcjonalny związek systemów czynności i wartości. Świat działań kulturowych zawiera idealne systemy czynności i odpowiadające im realne systemy wartości; są to struktury o różnym stopniu złożoności: czyny i sytuacje, przebiegi normatywne i normy, ideały jako doskonałe kompleksy czynności i ich utrwalenia w dogmatach praktycznych. Teoria systemów działań i wartości — co Znaniecki podkreślał stale przy okazji jej formułowania — nie jest teorią kultury jako całości konkretnej; zakłada jedynie istnienie podobieństw formalnych między różnorodnymi działaniami łączącymi się w mniej lub bardziej złożone

---

[64] F. Znaniecki, *Elementy rzeczywistości praktycznej*, s. 11.

[65] F. Znaniecki, *Formy i zasady twórczości moralnej*, „Przegląd Filozoficzny" 1914, t. 17, z. 1, s. 2, 6.

[66] F. Znaniecki, *Wstęp do socjologii*, s. 137 niniejszego tomu.

systemy — zasadniczo zatem ma sens heurystyczny. Jest teorią analityczną opisującą przekrój praktycznych, poznawczych form organizujących działania, umożliwia uogólniające i porównawcze badanie poszczególnych dziedzin kultury, w odniesieniu zaś do każdego z badanych systemów stwarza metodologiczne ramy dla wyjaśnień funkcjonalnych [67]. Warto przypomnieć, że ujęcie kultury jako sfery działań tworzących wielostopniowe systemy i opis formalnej budowy ich struktur praktycznych jest tematem obecnym we wszystkich fazach twórczości Znanieckiego. Jej pierwszym zarysem jest analiza rzeczywistości moralnej w *Formach i zasadach twórczości moralnej*, w *Cultural Reality* zostaje uogólniona jako teoria praktycznej organizacji rzeczywistości, *Wstęp do socjologii* poszerza ją o teorię systemów działań, w *Naukach o kulturze* wchodzi w skład teorii aksjonormatywnego ładu czynności kulturowych. Stanowi odrębną i w istocie podstawową, funkcjonalno-strukturalną teorię działania, w której ramach rozważana jest każda z przedmiotowo wyodrębnianych dziedzin kultury: technika, wiedza, społeczeństwo itd.

Jak zaznaczyliśmy na wstępie, humanistyczny wymiar socjologii Znanieckiego, wynikający z rozwijanej przezeń filozofii kulturalistycznej, związany jest z programowym antynaturalizmem. W tym względzie *Wstęp do socjologii* jest w dorobku autora pozycją wyjątkową — przedstawia najobszerniejszą krytykę ówczesnych, modelowych niejako zagadnień naturalizmu w naukach humanistycznych: teorii ewolucji przyrodniczej zastosowanej do wyjaśnienia genezy kultury, teorii determinizmu środowiskowego, biologicznej teorii działania świadomego. Zakres problemów obejmuje tu nie tylko socjologię, lecz dotyczy całości wiedzy humanistycznej, aczkolwiek, zdaniem autora, naturalistyczne założenia socjologii zasługują na szczególną krytykę o tyle, że socjologię traktuje się powszechnie jako dziedzinę pośredniczącą między wiedzą przyrodniczą i humanistyczną.

Podstawowe wątki refutacji naturalizmu w naukach humanistycznych stanowią jednak przede wszystkim krytyczne prolegomena humanistycznej teorii działania. Polemika z determinizmem środowiskowym jest rozbudowaną krytyką behawioryzmu jako opcji filozoficznej, Znaniecki określa bowiem determinizm przyrodniczy jako ujęcie działania w kategoriach reakcji naturalnej na działanie naturalnego środowiska [68]. Biologiczna teoria działalności interpretując czynności ludzkie na podstawie analogii z zachowaniem się zwierząt, przyjmuje za podstawę ich wyjaśniania pojęcia instynktu, natury ludzkiej, rasy, organizmu. Linia krytyki prowadzonej przez Znanieckiego jest w większości wypadków podobna: różne wersje naturalizmu sugerują w teorii działania rozwiązania filozoficznie ograniczone, dokonując nieuprawnionego uogólnienia szczegóło-

---

[67] Zob. W. Sitek, *Florian Znaniecki a marksizm*, s. 96 - 101.
[68] F. Znaniecki, *Wstęp do socjologii*, s. 37 niniejszego tomu.

wych badań fizycznych, biologicznych bądź psychologicznych. Stosując je do wyjaśniania całkowitej rzeczywistości i aktywności ludzkiej, zniekształcają i mistyfikują ich istotę. „Dążnością naturalizmu, jak realizmu w ogóle, jest — jak stwierdza we *Wstępie* — zupełne usunięcie działalności jako aktu idealnego" [69]. Środowisko naturalne (jakkolwiek zresztą pojęte) nie jest zewnętrznym, niezależnym od człowieka i oddziaływającym nań światem, lecz fragmentem całości, danej mu w doświadczeniu i dostępnej poprzez działanie, rzeczywistości humanistycznej. Sama zaś aktywność ludzka nie może być ujęta jako obiektywny proces przyrodniczy rozgrywający się na podłożu określonego treściowo przedmiotu, jakim jest organizm — byt naturalny — lecz jako subiektwny, idealny akt myśli wykorzystującej dane jej w doświadczeniu ciało będące szczególnym, pierwotnym rodzajem materiału lub narzędzia.

Filozoficzna krytyka naturalizmu nie ogranicza się we *Wstępie* do „kulturalistycznego przewrotu" w ujęciu przedmiotu nauk humanistycznych; Znaniecki kontynuuje, zanikający w późniejszych pracach, wątek konwencjonalistycznej krytyki nauki, skierowany przeciwko ontologicznym i światopoglądowym aspiracjom nauk przyrodniczych. Wszechobejmująca, historycznie zmienna i narastająca rzeczywistość kulturowa określa wewnętrzny i względny status każdej wypowiedzi poznawczej; zakres ważności nauki jest wyznaczony zmiennością tej rzeczywistości, jej ewolucją wynikającą z ludzkiej aktywności. Nauki przyrodnicze i naturalistyczne interpretacje istoty kultury nieświadome są konwencjonalnej historycznie ważności praw ogólnych, których zakres obowiązywania jest faktycznie ograniczony do rzeczywistości teraźniejszej. Odwrócone zostają przy tym radykalnie założenia teorii naturalnej ewolucji — zmienia się kierunek interpretacji przebiegu stadiów ewolucyjnych. Wbrew założeniom filozoficznego naturalizmu, który teorię ewolucji przyjął za metafizyczną podstawę integracji i syntezy wyników nauk przyrodniczych, Znaniecki utrzymywał, że to właśnie historia kultury jest jedynym materiałem pozwalającym zbudować teorię ewolucji człowieka, możliwość zaś zbliżenia się do rzeczywistości „naturalnej" przedstawia się jako specjalne zadanie nauk społecznych i historycznych.

Rozwiązanie to spotkało się z ostrą opozycją filozoficznego realizmu, którego reprezentantem był Czesław Znamierowski. „Prof. Znaniecki [...] — pisał autor recenzji *Wstępu* — jest [...] idealistą, który z podziwu godną bezwzględnością wysnuł do końca konsekwencje z idealistycznego założenia płynące. Idealizm w ujęciu kantowskim, powiedzmy, zakładał, że struktura podmiotu poznającego jest niezmienna i że podmiot ten produkuje obraz świata — «rzeczywistość» — według pewnej określonej prawidłowości. To mu wystarczało, chodziło mu bowiem o znalezienie teoriopoznawczych przesłanek dla poznania przyrodniczego, które postu-

---

[69] Tamże, s. 80.

luje niezmienność prawidłowości w naturze. Prof. Znaniecki natomiast liczy się z tym, że natura podmiotu poznającego może ulegać zmianie, a ponieważ od poznania zależna jest według idealizmu rzeczywistość, więc autor czyni sceptyczne zastrzeżenia. [...] Całe odnośne wywody autora, których przedmiotem jest wykazanie, że kultura nie zależy od natury, są oparte na systematycznym pomieszaniu natury, jako zespołu niezależnie od naszej świadomości istniejących rzeczy i zjawisk, i ujęcia natury jako jej obrazu w świadomości poznającego" [70].

W poglądach Znanieckiego krytyka bezwzględnego znaczenia wyników nauk przyrodniczych zbiega się z podkreśleniem rosnącej bezradności intelektualnej idealizmu, który zdaniem autora *Cultural Reality* okazał się niezdolny do podjęcia problemu ewolucji i stracił kontakt z nauką współczesną. Zwrot idealizmu w stronę zainteresowań historycznych jest również filozoficznym błędem, ponieważ uzasadnianie jakichkolwiek wartości absolutnych na podstawie historii jest wewnętrznie sprzeczne. Kulturalistyczna krytyka idealizmu wskazując na zasadniczą niemożność sformułowania transcendentalnej teorii umysłu bądź teorii wartości absolutnych, przyjmuje jako swą podstawę relatywistyczne świadectwo historii kultury; powszechna względność wszystkich form rozumu i kryteriów wartościowania wykazuje, że są one zawarte wewnątrz rozwijającego się świata empirycznego, a nie ponad nim.

Przedstawiona we *Wstępie* definicja przedmiotu socjologii jako nauki specjalnej, definicja wyznaczająca następnie zasadniczy kierunek pracy teoretycznej autora, rozwijała się stopniowo. Aczkolwiek powstanie pomysłu nauki o wartościach i czynnościach specyficznie społecznych Znaniecki umiejscawiał [71] w 1919 r., jednakże teoria ta wyrasta z jego wcześniejszych ujęć określających zjawiska społeczne i zadania socjologii. Pierwszym etapem ich kształtowania się jest koncepcja „świata społecznego", dająca się streścić najkrócej jako próba uzgodnienia stanowisk Tarde'a, Durkheima i Simmla z perspektywy filozoficznej teorii wartości, drugim — założenia teoretyczne przedstawione przez Thomasa i Znanieckiego w *Chłopie polskim.*

Wśród historycznych przyczyn ukształtowania się humanistycznego stanowiska w filozofii początków XX w. w *Humanizmie i poznaniu* Znaniecki wskazuje m.in. na znaczenie rozwoju socjologii — wyrażającego się w emancypacji jej teoretycznych problemów, w rezygnacji z idealistycznych bądź naturalistycznych założeń filozoficznych, wedle których życie społeczne ujmowano jako jeden z przejawów absolutu lub część przyrody. Socjologia podjęła problem obiektywności faktów społecznych. Jego realistyczne rozwiązanie głosiło, że „[...] fakty społeczne narzucają

---

[70] C. Znamierowski, *Florian Znaniecki, «Wstęp do socjologii»*, s. 92.
[71] F. Znaniecki, *W sprawie rozwoju socjologii polskiej*, s. 194 - 195.

się osobnikowi z zupełną obiektywnością jako nadindywidualne" [72]. Społeczne ugruntowanie obiektywności może obejmować zatem jej wszystkie rodzaje — obiektywność logiczną, estetyczną, moralną, religijną. Prawdopodobne jest, stwierdza za Simmlem Znaniecki, że obiektywność oznacza tylko ważność dla wszystkich. Pogląd ten określał najogólniej jako realizm socjologiczny, wymieniając wśród jego przedstawicieli Durkheima, Wundta, Simmla. Zaznaczał jednak, że w ramach stanowiska humanistycznego daje się utrzymać wyłącznie stanowisko Simmla, traktującego realność zjawisk społecznych jako założenie metodologiczne. Obiektywność społeczna oznacza jedynie, jak stwierdza, „[...] względną obiektywność oddzielnych zjawisk społecznych w stosunku do indywiduum" [73]. Stanowisko Durkheima przyjmujące realny byt społeczeństwa prowadzi do filozoficznej antynomii: uznanie bezwzględnie obiektywnej realności społeczeństwa oznacza przyjęcie socjologicznej wersji metafizyki, która „[...] sama siebie ująć musi jako względny wytwór życia społecznego" [74].

Opublikowana równolegle z przekładem *Ewolucji twórczej* Bergsona rozprawa *Znaczenie rozwoju świata i człowieka* określa rzeczywistość jako trzy współrzędnie tworzące się światy: idealny, społeczny i przyrodniczy. W świetle filozoficznej teorii rozwoju wielość indywiduów ludzkich, jak i otaczający je świat, to rezultat twórczej ewolucji życia, świadomości i myśli. Świat idealny jest sferą przejawiającego się w indywiduum tworzenia nowych czynności i ustalania ich wzajemnego związku — łączenia czynności w systemy (przykładem może tu być budowanie teorii naukowej, stanowienie ideału moralnego bądź tworzenie kanonu estetycznego). Czynności idealne, przedstawiające określoną całość systematyczną, są zjawiskiem społecznym, jako wyrażane i odtwarzane przez ludzi. Ponieważ w przebiegu ewolucji rzeczywistości świat idealny jako sfera samoistna wyłonił się ze świata społecznego, Znaniecki przyjmuje, że „[...] zasadnicze składniki obu światów mają pewną wspólność" [75]. Podstawą zjawiska społecznego jest świadome powielanie czynności idealnej w procesie naśladownictwa lub podjęcie związanych z nią innych czynności. Na tej podstawie rozwija się odrębny obszar świata — rzeczywistość społeczna. Jej cechą specyficzną jest istnienie symboli społecznych, w których wyrażają się zbiorowe, społeczne znaczenia szeregu czynności idealnych, związanych w życiu społecznym w organiczną całość. Są to znaczące symbole całościowe, czyli społeczne wartości (reprezentują je zjawiska z zakresu życia zbiorowego, np. zwyczaje, normy, władza, prawo). Rzeczywistość społeczna wyodrębnia się, ponieważ jest współkonstytuowana przez wszystkich uczestników życia społecznego, jak

[72] F. Znaniecki, *Humanizm i poznanie*, s. 26.
[73] Tamże, s. 27.
[74] Tamże.
[75] F. Znaniecki, *Znaczenie rozwoju świata i człowieka*, s. 332.

stwierdza Znaniecki: „[...] każdy członek grupy syntetyzuje podobne czynności innych, wykonywane w związku z pewnym zjawiskiem z zakresu wspólnego doświadczenia, w swoistą jedność, która sama przedstawia mu się jako zjawisko doświadczalne. Ponieważ zaś podobnej syntezy dokonywują też inni członkowie grupy, więc w rezultacie znaczenie wszystkim jest dane jako rzeczywistość odrębnego typu, nie czynność i nie zbiór czynności, ale też nie prosta treść zmysłowa" [76]. Ustalanie się najbardziej powszechnych znaczeń społecznych prowadzi do ich osadzania się w treści — przekształcają się w przedmioty utożsamiające się ze zjawiskami zmysłowymi, w społecznie ustanowiony świat przyrody.

W rozważaniach Znanieckiego była to pierwsza próba zastosowania teorii czynności i wartości do opisu zjawisk społecznych. Nie była jednak, co łatwo zauważyć, rozwiązaniem samodzielnym. Znaniecki łączy tu bowiem poglądy Tarde'a na rozwój społeczeństwa przez naśladownictwo, Durkheima, przyjmującego istnienie kultury w zbiorowych symbolach społecznych, i Simmla, którego wpływ odznaleźć tu można w określeniu znaczenia jako swoiście społecznej formy czynności idealnej. Również ujęcie przyrody jako konstrukcji o społecznej genezie pochodzi z koncepcji Le Roya i Lévy-Bruhla. Znaczenie przedstawionego stanowiska polega jednak na tym, że mimo zmienionej i rozbudowanej we *Wstępie do socjologii* definicji zjawisk specyficznie społecznych trwałe okazało się wyodrębnienie świata idealnego, wykraczającego ponad złożoną z indywiduów ludzkich zbiorowość.

W artykule *Elementy rzeczywistości praktycznej* Znaniecki rozważa m.in. problem wpływu indywidualnego bądź zbiorowego istnienia wartości na jej idealną formę. W toku krytyki psychologizmu Wundta i socjologizmu Durkheima stwierdza, że forma wartości jest identyczna niezależnie od tego, czy wartość dana jest indywidualnie, czy zbiorowo. Stosunek wartości pozostaje bowiem ten sam bez względu na cechy doświadczenia podmiotowego. W późniejszych pracach — właśnie na podstawie tego rozwiązania — twierdził, że czynność lub wartość może być społeczna lub niespołeczna (ekonomiczna, techniczna, poznawcza itd.) niezależnie od tego, czy jest wykonywana lub doświadczana indywidualnie, czy zbiorowo.

Mimo szeregu istotnych zarzutów wysuwanych pod adresem teorii i metodologii Durkheima Znaniecki pozostawał wówczas pod jego wyraźnym wpływem. Modyfikował wprawdzie Durkheimowski dualizm jednostki i społeczeństwa, negując wszak tożsamość „społeczeństwa" i świata wartości i twierdząc wręcz, że „[...] są wartości [...] indywidualne, niedostępne dla grupy, nie ma zaś wartości [...] społecznych, niedostępnych dla osobników" [77]. Brał od niego natomiast pogląd o zbiorowym

---

[76] Tamże, s. 335.

[77] F. Znaniecki, *Zagadnienie wartości w filozofii*, s. 95.

istnieniu społecznych wartości. „Wartość — jak stwierdza — może być pojęta jako społeczna, zupełnie niezależnie od tego, czy jest dana wielu osobnikom razem, czy każdemu z nich z osobna, byle w ogóle była dana wielu osobnikom"[78]. Zbiorowe istnienie wartości sprawia, że dla wszystkich członków grupy społecznej ich znaczenie jest wspólne i utrwalone, usuwające się spod twórczego, przekształcającego je wpływu jednostki. Trwałość i niezmienność społecznych wartości jest jednakże kwestią stopnia, może rosnąć lub maleć w bezwzględnych granicach, które wyznacza z jednej strony stałość i realność tradycji społecznej, z drugiej strony oddziaływanie indywidualnej twórczości.

We wczesnych pracach krystalizuje się również założenie współrzędnego rozwoju indywidualizacji i uwspólnienia świadomości ludzkiej. Samo istnienie świadomości ludzkiej jest wynikiem współżycia społecznego, ponieważ, jak stwierdza Znaniecki, „[...] nasza świadomość nie mogła istnieć nawet w najbardziej pierwotnej postaci bez życia społecznego: nie jest ona bowiem odrębną istotnością, lecz pewnym związkiem doświadczenia, związek doświadczenia zaś wytworzył się w ciągłym rozwoju, więc ten, który nasza świadomość stanowi, ma już cały rozwój społeczny za sobą"[79]. Świat doświadczenia jest światem wspólnym, w którym dane są wartości potencjalnie lub aktualnie dostępne wszystkim tak samo, lecz mogące w aktywności-refleksji zmieniać się i nabierać wielu znaczeń (wchodzić w skład różnych związków z innymi wartościami). Z całokształtu treści doświadczenia „[...] każdy osobnik wykrawa czy raczej ogniskuje wkoło siebie pewną część"[80], w jej skład wchodzą doświadczenia wspólne, czyli jak wówczas Znaniecki określał, społeczne, oraz odrębne, czyli indywidualne. Indywidualizacja doświadczenia „[...] sprowadza się do odmienności treści doświadczenia i ich związku"[81]. Współżycie społeczne, przez działalność poszczególnych jednostek, prowadzi do rozwoju i wzbogacania zawartości znaczeniowej świadomości. Rzeczywistość znacząca, jako przedmiot świadomości, jest więc rzeczywistością międzyludzką, wspólną, która staje się równocześnie z kształtowaniem się świadomości indywidualnych: „Świat społeczny i indywidualny — podkreśla Znaniecki — jest jeden, jest rzeczywistością praktyczną, światem dynamicznych wartości, w którego łonie kształtują się jednostki i społeczeństwa"[82].

Dalszy rozwój koncepcji socjologicznej Znanieckiego nastąpił w okresie współpracy z W. I. Thomasem. Współpraca ta, jak pisze Znaniecki, „[...] wymagała oczywiście wspólnych założeń heurystycznych. W związku z tym podjąłem próbę połączenia jego podejścia do zjawisk kulturo-

---

[78] F. Znaniecki, *Elementy rzeczywistości praktycznej*, s. 24.
[79] F. Znaniecki, *Znaczenie rozwoju świata i człowieka*, s. 345.
[80] F. Znaniecki, *Humanizm i poznanie*, s. 52.
[81] Tamże, s. 72.
[82] F. Znaniecki, *Elementy rzeczywistości praktycznej*, s. 27.

wych, wynikającego z pojęcia postaw, z moim własnym podejściem, zawartym w pojęciu wartości, oraz jego metody badania jednostek jako uczestników życia społecznego z metodą badania zbiorowości bądź «społeczeństwa», jaką rozwinęła szkoła Durkheima (którą poznałem w Paryżu). Rezultat tej próby sformułowałem [...] w *Nocie metodologicznej*, napisanej po wielu dyskusjach" [83]. Wpływ intelektualny Thomasa okazał się niezwykle głęboki, dał bowiem socjologii Znanieckiego przesłanki i pomysły teoretyczne równie ważne, jak założenia kulturalistycznej teorii wartości; związał ponadto socjologię Znanieckiego z problematyką psychologii społecznej, której próbę usunięcia z teorii działania społecznego podjął autor dopiero w pracach z lat trzydziestych [84].

Należy przypomnieć tu przede wszystkim pogląd Thomasa, że realną zmienną psychologii społecznej jest jednostka i cechy jej należy badać historycznie i społecznie. Psychologiczna realność jednostki nie polega jednakże na istnieniu izolowanych elementów psychiki, dających się przeciwstawić otoczeniu, lecz wyraża się w jej czynnym stosunku wobec środowiska społecznego. Związek jednostki i otoczenia społecznego jest procesem psychospołecznym, wzajemnym oddziaływaniem jednostki i społeczeństwa, przebiegającym w następujących po sobie etapach 1) kryzysów zakłócających równowagę ustalonych nawyków przystosowawczych oraz 2) świadomych działań jednostki dążącej do odzyskania kontroli nad środowiskiem, działań przynoszących w efekcie nowe formy adaptacji. W ujęciu Thomasa psychologia społeczna jest nauką badającą „[...] jednostkowe procesy psychiczne o tyle, o ile są one uwarunkowane przez społeczeństwo, oraz procesy społeczne o tyle, o ile są one uwarunkowane przez stany świadomości" [85]. Badanie współzależności rozwoju świadomości i życia społecznego mieściło się, jak zaznaczyliśmy, w ramach koncepcji Znanieckiego, po części wywodzącej się również z podstawowych postulatów pragmatyzmu. Ponadto jego teoria wartości i czynu niezależnie od rozwiązań Thomasa wprowadzała pojęcia sytuacji praktycznej — jako układu wartości danych w czynie i rozwiązania sytuacji — jako aktywnego i refleksyjnego działania [86]. Jednakże

---

[83] *List Floriana Znanieckiego do Kimballa Younga*, w: Z. Dulczewski, *Florian Znaniecki. Życie i dzieło*, s. 397.

[84] Największe zbliżenie do teorii społecznej genezy osobowości przedstawił Znaniecki w *The Laws of Social Psychology* (Warszawa 1925), gdzie problematyka jaźni odzwierciedlonej została ujęta na poziomie elementarnych zjawisk psychologicznych i włączona do teorii czynności społecznych. Zawieszenie rozważań psychologicznych w pracach późniejszych prowadzi Znanieckiego do określenia jaźni odzwierciedlonej jako składnika roli społecznej i do socjologicznej definicji struktury jaźni.

[85] W. I. Thomas, *The Province of Social Psychology*, „The American Journal of Sociology" 1904 - 1905, t. 10, s. 445, cyt. za: J. Szacki, *Socjologia W. I. Thomasa*, s. 49.

[86] F. Znaniecki, *Formy i zasady twórczości moralnej*, s. 7 - 8.

perspektywa Thomasowskiej psychologii społecznej stawiała przed teorią Znanieckiego nowe zagadnienia, przyjmując odrębną i o wiele bardziej złożoną jednostkę analizy teoretycznej i badań empirycznych. Stawiała problem osobowości wobec całości jej społecznego otoczenia, wobec grupy społecznej i problem ich wzajemnego oddziaływania. Filozofia wartości nie rozważała w istocie kwestii człowieka (jednostki lub grupy społecznej) jako pewnej zorganizowanej i obiektywnej całości; czyniła to bądź częściowo — badając formalną strukturę rzeczywistości moralnej [87], bądź pośrednio — definiując indywiduum jako jednostkowy korelat rozwoju trzech światów: przyrodniczego, społecznego i idealnego [88]. Odrzucając naturalizm i transcendentalizm, psychologizm i socjologizm, nie dysponowała zresztą żadną teorią umożliwiającą takie ujęcie. Znaniecki krytykował wręcz tzw. dualizm metodologiczny — czyli pogląd utożsamiający wartości i świat podmiotowy: łączący wartości z podmiotem indywidualnym lub zbiorowym — zaznaczając, że „wprowadza on [...] w świat wartości niewyczerpany, nieograniczenie różnorodny kompleks zjawisk: człowieka" [89]. Filozofia wartości podkreślała wszak, że indywidualne lub zbiorowe istnienie wartości 1) nie wpływa na ich formę, 2) jest tylko pewną ich empiryczną konfiguracją, czyli związkiem wartości z innymi wartościami, oraz co ważniejsze, 3) nie wytwarza wartości odrębnych i specyficznych, według bowiem koncepcji świata społecznego rzeczywistość społeczna — jednostka i grupa społeczna — to świat obiektywny pośrednio, czerpiący swą obiektywność z uczestnictwa w nadspołecznym świecie idealnym. W konfrontacji z założeniami psychologii społecznej Thomasa koncepcja Znanieckiego stanęła wobec problemu społecznego istnienia człowieka (jako jednostki i grupy społecznej) w świecie wartości. W jaki sposób świat jednostek i grup społecznych rozwija się na gruncie wartości? Czy istnieją wartości, w których życie społeczne przejawia się w sposób szczególny? Dla filozofii wartości były to problemy nowe, których nowe rozwiązanie przynosi dopiero *Wstęp do socjologii.*

Poprzedza go próba syntezy filozofii wartości z psychologią społeczną Thomasa. W *Nocie metodologicznej* do *Chłopa polskiego* oczywistym tego przejawem jest samo pojęcie wartości, korelowane z porządkiem postaw jako ujęcie przebiegu działania społecznego, oraz, co okazało się dla Znanieckiego szczególnie ważne, staranie autora *Noty*, by przedstawiona

---

[87] Tamże, s. 29 - 32.

[88] Podstawą integracji jednostki jest metafizyczny postulat indywidualności twórczej. „Indywidualność — pisze Znaniecki — to ciało, dusza i duch, według odwiecznego podziału, ale zarazem coś więcej, coś, co łączy wszystkie trzy szczeble i co je urzeczywistniło. Tworząc świat, tworzy siebie w tym świecie; czym jest poza swym dziełem, nie wiemy, wiemy tylko, że jest twórcą" (*Znaczenie rozwoju świata i człowieka*, s. 349).

[89] F. Znaniecki, *Zagadnienie wartości w filozofii,* s. 95.

w niej koncepcja socjologii obejmowała pewną wyodrębnioną grupę obiektywnych wartości społecznych, którymi są normy formułowane przez grupę społeczną w celu utrzymania, kierowania i upowszechniania odpowiednich typów czynności wśród jej członków. Jak czytamy w *Nocie metodologicznej*, „[...] o ile norma uważana jest za obowiązującą poszczególnych członków grupy, od których wymaga dostosowania się, to ma ona dla każdej jednostki pewną treść oraz pewne znaczenie i jest wartością. Ponadto czynność jednostki oceniana przez grupę, przez inną jednostkę czy nawet przez nią samą, pod względem zgodności lub niezgodności z normą, staje się również wartością, której towarzyszy pewna postawa uznania czy deprecjacji w różnych formach. W ten sposób normy i czynności, rozpatrywane nie z uwagi na postawy w nich wyrażone, ale z uwagi na postawy przez nie wywoływane, są całkiem podobne do innych wartości — ekonomicznych, artystycznych, naukowych, religijnych itd.; [...] tworzą one specjalną grupę obiektywnych danych kulturowych, obok specjalnych dziedzin innych nauk humanistycznych, jak ekonomia, teoria sztuki, filologia *etc.*" [90].

Schemat teoretyczny *Chłopa polskiego* zakłada z jednej strony, że osobowość jednostki jako dynamiczna całość psychospołeczna istnieje w kontekście jej społecznego środowiska, jest przedmiotem oddziaływania grupy społecznej i na nie odpowiada kształtując odpowiednie wzory postaw społecznych, z drugiej strony zaś, że organizacja grupy społecznej poddana jest nieustannemu oddziaływaniu nowych postaw, występujących u jednostek w wyniku międzygrupowych kontaktów kulturowych lub spontanicznej twórczości. Jednostka i grupa społeczna podlegają działaniu i działają ze względu na społeczne znaczenie postaw i wartości, które stanowią przedmiot oddziaływania. Należy jednak podkreślić, że społeczne znaczenie przedmiotu jest tu rozumiane pragmatycznie, nie jest nim jednostka lub grupa społeczna sama przez się, lecz wszystko (tzn. każda postawa wobec wartości kulturowych i każda wartość wytwarzająca postawę), co może stać się ważne społecznie dla jednostki lub grupy w trakcie ich oddziaływania [91].

*Wstęp do socjologii* pogłębia i zmienia wcześniejszą koncepcję świata społecznego. Dokonuje się to w ramach szerokiego ujęcia kultury, sumującego wyniki dwóch poprzednich prac Znanieckiego: *Cultural Reality* i zaginionej *The Philosophy of Activity* [92]. Kultura zostaje określona jako świat obiektywny, złożony z systemów przedmiotów i systemów czynności. Realne systemy przedmiotów kulturowych istnieją obiektywnie, gdyż „[...] składające je elementy są powiązane w pewien względnie stały sposób" [93]; ich obiektywność i racjonalność w obrębie systemu

[90] W. I. Thomas, F. Znaniecki, *Chłop polski w Europie i Ameryce*, t. 1, s. 61

[91] Zob. J. Szacki, *Socjologia W. I. Thomasa*, s. 69 - 70.

[92] Por. F. Znaniecki, *Wstęp do socjologii*, s. 6 niniejszego tomu.

[93] Tamże, s. 151.

jest podstawą porozumienia społecznego (międzyludzkiego). Idealne systemy czynności kulturowych istnieją obiektywnie, ponieważ posiadają pewną istotę logiczną. Czynność jest „[...] ta sama jako forma zdeterminowana przez funkcje systemu i jako funkcja determinująca formy systemu. Wyraża się jej trwanie w tym, że gdziekolwiek i kiedykolwiek ten system stanie się aktualny, o tyle właśnie, o ile jego związek logiczny jest doskonały, odnośna czynność zawsze będzie formalnie jedną i tą samą czynnością i funkcjonalnie zawsze wymagać będzie jednych i tych samych czynności"[94]. Obiektywny i logiczny status systemów czynności jest podstawą współdziałania społecznego (międzyludzkiego).

Nowością, którą przynosi *Wstęp* i która określa istotę socjologii „kulturalistycznej", jest stwierdzenie kulturowej obiektywności istnienia zjawisk społecznych i zdefiniowanie ich specyfiki. Ludzie — jednostki i grupy społeczne — i ich wzajemnie skierowane działania społeczne Znaniecki wyodrębnia jako dziedzinę szczególnych wartości i czynności społecznych. Wchodzą one w skład kultury, tzn. tworzą obiektywne systemy przedmiotów i czynności społecznych. Systemy społeczne, podobnie jak wszelkie zjawiska kulturowe, istnieją ponad stawaniem się zbiorowości konkretnej (złożonej z wielości konkretnych osobowości), która jest aktualizującym je „podłożem", odtwarzającym i tworzącym obiektywne systemy — dwustronnym ruchem subiektywizacji przedmiotów i czynnosci oraz obiektywizacji danych i aktów.

Obiektywne istnienie systemów kulturowych (w tym systemów społecznych) jest warunkiem ich wspólności. Znaniecki odwracając przyjmowany wcześniej pogląd Simmla (którego — przypomnijmy — w *Humanizmie i poznaniu* traktował jako przedstawiciela metodologicznej wersji realizmu socjologicznego) stwierdza, że podstawą wspólności systemów kulturowych, ich ważności dla wszystkich, umożliwiającej porozumienie i współdziałanie międzyludzkie we wszystkich dziedzinach kultury, jest ich racjonalna bądź logiczna obiektywność. Polemika z autorem *Grundfragen der Soziologie* dokonuje się w dwóch zakresach: 1) poza socjologią, w ramach filozoficznej krytyki psychosocjologizmu, i nie chodzi tu bezpośrednio o ustalenie socjologicznego zakresu formy społecznej, lecz o przekroczenie społecznej definicji obiektywności kulturowej; 2) w obrębie socjologii, gdzie Znaniecki transponuje formalistyczną definicję jej przedmiotu — zjawiska społeczne mają wszak obiektywną, kulturową „formę" i specyficznie społeczną „treść"[95].

We *Wstępie do socjologii* następuje zatem próba rozróżnienia dwóch dziedzin problemowych, których pomieszanie, jak dostrzega Znaniecki, było powodem błędnego rozumienia przedmiotu socjologii w przytaczanej przezeń literaturze filozoficznej i socjologicznej. Dziedzina pierwsza

---

[94] Tamże, s. 128.

[95] Tamże, s. 186, 190, 198.

obejmuje problematykę obiektywizacji i subiektywizacji świata kultury oraz współrzędną kwestię powstawania i trwania tego, co wspólne, międzyludzkie z racji swej obiektywności. Jest to dziedzina tożsama z szeroko rozumianą teorią działania i rzeczywistości kulturowej — teorią mającą u swych podstaw epistemologiczną problematykę elementarnych form doświadczenia i refleksji.

Dziedzina druga obejmuje zjawiska specyficznie społeczne (wartości i czynności społeczne) tworzone i istniejące w obrębie praktyki kulturowej, stanowiące jej część, czyli praktykę społeczną, która obejmuje doświadczenia i działania wzajemne ludzi określających się jako specyficzne przedmioty społeczne. Dziedzina praktyki społecznej poddana racjonalizacji teoretycznej, badana przy użyciu metody naukowej, wyznacza według Znanieckiego przedmiot socjologii.

Oczywiście można tu mówić jedynie o próbie rozróżnienia obu dziedzin dokonanej ze względu na pewien ściśle wyznaczony cel, którym jest dla Znanieckiego przedmiotowo wyodrębniona i naukowa socjologia. Z drugiej strony bowiem zarówno *Wstęp do socjologii*, jak i późniejsze prace Znanieckiego pokazują, że zakresy obu dziedzin przecinają się, a wyodrębnienie i konceptualizacja zjawisk składających się na kulturową rzeczywistość społeczną jest zadaniem epistemologicznym, którego socjologia teoretyczna nie jest w stanie rozwiązać samodzielnie. Jest tak co najmniej z dwóch powodów powiązanych wzajemnie.

Po pierwsze, problem subiektywizacji i obiektywizacji świata kultury zawiera szczególny problem subiektywizacji i obiektywizacji społecznej — doświadczenia ludzi i działania na ludzi jako odrębną klasę przedmiotów kulturowych, czyli przedmioty społeczne. Niektóre jego aspekty Znaniecki rozwijał następnie w *The Laws of Social Psychology* i w *Social Actions*, badając genezę uprzedmiotowienia i działania społecznego — powstawanie dążności społecznej, jaźni odzwierciedlonej, styczności społecznej i zainteresowania społecznego.

W *Social Actions* Znaniecki stwierdza, że elementarne zainteresowanie społeczne, zawierające możliwość specyficznych czynności wobec przedmiotów społecznych, powstaje w wyniku styczności społecznej [96]. Styczność społeczna jest relacją trójczłonową — jej elementami są dwa podmioty i środek styczności społecznej (*vehicle of social contact*). Wykonując pewne działania, podmiot modyfikuje (świadomie lub nieświadomie) wartość, która już jest lub odtąd staje się przedmiotem postawy innego podmiotu. Oddziaływanie na inny podmiot nie jest zamiarem tego działania, jednakże podczas jego wykonywania lub po jego zakończeniu jeden z podmiotów (lub obydwa) doświadcza, że działalność pierwszego modyfikuje wartość, która jest znacząca dla drugiego. Wartość pośrednicząca jest środkiem styczności. Styczność społeczna różni się od czynno-

---

[96] F. Znaniecki, *Social Actions*, Poznań-New York 1936, s. 56 - 57.

ści społecznej tym, że oddziaływanie na inny podmiot nie jest świadomym zamiarem aktywności podmiotu; skupia się on na działaniu wobec pewnej wartości, nie uwzględniając tego, że może być ona również „czyjąś" wartością. Natomiast działając społecznie na „kogoś", oddziałuje świadomie na jego wartości. Znaniecki przyjmuje, że jednostka lub grupa jako przedmiot społeczny dany w styczności społecznej jest przedmiotem częściowym, a nie podmiotem konkretnym. Jego znaczenie powstaje przez odniesienie do wartości — środka styczności. Kategoria styczności społecznej, z której zostają wyprowadzone następnie zainteresowanie i czynność społeczna, zakłada możliwość działania specyficznie społecznego w swym ujęciu człowieka jako podmiotu działającego. Teoria czynności społecznych oparta na takich założeniach dotyczy zatem zjawiska społecznego w węższym sensie, które zostaje tu założone w uogólnionym pojęciu działania. Czynność społeczna zostaje wyprowadzona jako kategoria szczegółowa z pojęcia działania wobec środka styczności, o którym to działaniu zakłada się równocześnie, że jest lub może być społecznie obiektywne. Środek styczności jest bowiem wartością wspólną obu podmiotom wchodzącym w styczność. Tłem czynności społecznej jest uczestnictwo w tym samym świecie wartości.

Po drugie, definicja zjawisk specyficznie społecznych zachodzących w obrębie praktyki wyodrębniająca je z całokształtu praktyki kulturowej powstaje na podstawie kategorii epistemologicznych — ustala stosunek doświadczającego i działającego podmiotu empirycznego (którym jest osobowość lub zbiorowość) oraz doświadczanego i poddanego oddziaływaniu przedmiotu społecznego (którym jest jednostka lub grupa społeczna jako czynność lub wartość społeczna). Określenie zjawiska społecznego jest równoznaczne z ustaleniem cech tego stosunku, z wyodrębnieniem formalnych wyróżników przedmiotu społecznego. We *Wstępie do socjologii* Znaniecki przyjmuje, że uprzedmiotowienie specyficznie społeczne składa się z czterech momentów podstawowych.

1. Najważniejszą cechą czynności społecznej, która wyodrębnia ją z innych rodzajów czynności kulturowych, jest to, że „[...] ujmuje ona indywiduum lub grupę ludzką jako obiektywną całość, jako odrębny przedmiot, w którym wprawdzie różne strony lub różne części wysuwać się mogą na plan pierwszy i każda z osobna stanowić przedmiot innej czynności, ale który mimo to jest jeden, jest czymś więcej i czymś różnym od każdej ze swoich stron czy części z osobna" [97].

2. Przedmiot społeczny jest częścią swej konkretnej całości utworzoną przez czynność społeczną podmiotu — „[...] indywiduum lub grupa jako wartość dana innym [...] nie jest całkowitą osobowością czy całkowitą zbiorowością konkretną ze wszystkimi ich doświadczeniami i aktami, lecz jedynie tą częścią i tą stroną osobowości lub zbiorowości,

---

[97] F. Znaniecki, *Wstęp do socjologii*, s. 196 niniejszego tomu.

którą w swym doświadczeniu i działaniu faktycznie uwzględniają te podmioty społeczne, które ową osobowość lub zbiorowość uprzedmiotawiają. [...] Podczas gdy konkretna, samoistnie działająca i doświadczająca osobowość jest podmiotem, którego czynnościom dane są przedmioty, konkretna zbiorowość zaś częściowym połączeniem tych podmiotów, niekiedy działającym jako jeden podmiot zbiorowy — indywiduum (lub grupa) *jako wartość społeczna* jest przedmiotem dla podmiotów, jest treścią o pewnym znaczeniu. [...] Wartość społeczna [...] jest przedmiotowo zdeterminowana przez te czynności, których jest przedmiotem, i jej determinacja, jej treść i znaczenie mogą się zmieniać niezależnie od własnego doświadczenia i działania osobowości lub zbiorowości ujętej jako wartość, tylko zależnie od doświadczenia i działania innych" [98].

3. Przedmiot społeczny jest dla podmiotu przedmiotem realnym, jako świadomy i samorzutny: „Podczas gdy inne wartości kulturalne — techniczne, ekonomiczne, estetyczne, intelektualne itd. — zmieniają się tylko pod wpływem czynników zewnętrznych, przede wszystkim działalności uprzedmiotawiających je podmiotów, wartości społeczne — indywidua lub grupy — zależą także w swej treści i znaczeniu, w mniejszym lub większym stopniu, od własnej swej działalności. Są one wprawdzie przedmiotami dla podmiotu, ale ten podmiot, który je uprzedmiotawia, zdaje sobie sprawę, że one również są podmiotami doświadczającymi i działającymi, nie tylko biernym materiałem dla doświadczeń i aktów cudzych. Co więcej — na tym właśnie polega w głównej mierze istota indywiduów i grup jako wartości społecznych, że podmiot, który ich doświadcza i na nie działa, ujmuje je jako świadome indywidua i grupy, tzn. jako kompleksy doświadczeń i aktów, które są ich, a nie jego — podmiotu — własnymi doświadczeniami i aktami" [99].

4. Przedmiot społeczny wytwarza wzajemność uprzedmiotowienia społecznego: „Uprzedmiotowienie społeczne nie jest oczywiście jednostronne, lecz wzajemne; indywidua lub grupy, które my uprzedmiotawiamy w naszych czynnościach społecznych, jako dane nam wartości, są ze swej strony podmiotami, dla których my znów jesteśmy wartościami społecznymi. Indywiduum może być nawet podmiotem czynności, dla których samo ono jest przedmiotem, może być wartością samo dla siebie. Częściej jeszcze — prawie zawsze — grupa społeczna w swych czynnościach zbiorowych uprzedmiotawia sama siebie, bywa sama dla siebie wartością społeczną" [100].

Logika refleksji filozoficznej reprezentowanej przez Znanieckiego, wyznaczająca filozofii zadanie budowania pojęć wykraczających poza opo-

---

[98] Tamże, s. 198 - 199.

[99] Tamże, s. 199.

[100] Tamże, s. 202. Zdaniem Znanieckiego wzajemność uprzedmiotowienia społecznego wyodrębnia formalnie przedmiot socjologii spośród innych nauk humanistycznych, por. tamże, s. 279.

zycje subiektywizmu i obiektywizmu, idealizmu i realizmu, odpowiadała szczególnie ujęciu rzeczywistości społecznej jako tego, co jest pośrednie: podmiotowo-przedmiotowe, realno-idealne, ponieważ w kulturowej formie jest swoiście międzyludzkie. Co więcej, tak wyodrębniona rzeczywistość społeczna okazała się sferą, w której owa „logika pośredniości" dawała wyrazić się najpełniej i napotykała nowe, specyficzne zjawiska, których rzeczywistość kulturowa nie odsłaniała w innych obszarach. Jeśli przyjmiemy, że każdy styl dyskursu filozoficznego zakłada, choćby jedynie metaforycznie, całościowy obraz bądź projekt rzeczywistości, to świat tego, co społeczne, okazał się najodpowiedniejszym obszarem wykorzystania myślenia kulturalistycznego. Można zatem powiedzieć (uwzględniając przedstawione wcześniej zastrzeżenia), że socjologia Znanieckiego jest w pewnym sensie kontynuacją kulturalistycznej filozofii pośredniości, że przezwyciężenie krytykowanych wcześniej jednostronności osiąga w odkryciu w obrębie rzeczywistości kulturowej swoistej rzeczywistości wartości i czynności społecznych, która jest dynamicznym oddziaływaniem pierwiastków podmiotowych i przedmiotowych, idealnych i realnych. W ujęciu Znanieckiego świat społeczny przedstawia syntezę tych pierwiastków jako istotę praktycznego nastawienia wzajemnego ludzi.

*Wstęp* wprowadza podział socjologii na cztery zasadnicze działy odpowiadające czterem klasom układów społecznych: czynnościom, stosunkom, indywiduom i grupom społecznym. Każda z klas układów jest przedmiotem odrębnej teorii. Podział ten jest bodaj najbardziej charakterystycznym rysem systemu Znanieckiego, mimo ciągłych przeformułowań, którym w późniejszych pracach był poddawany każdy z jego działów, oraz mimo zmiany zakresu całości podziału (w ostatnim okresie twórczości Znaniecki mówił o stosunkach, rolach, grupach i społeczeństwach [101]). Nie można oczywiście uważać tego podziału wyłącznie za pomysł klasyfikacyjny, porządkujący różnorodność zjawisk społecznych. Metodologiczna wartość podejścia wprowadzającego katalog podstawowych i mniej lub bardziej uniwersalnych układów społecznych i postulującego budowanie odpowiadających im teorii polegała na możliwości przeprowadzenia analizy każdej konfiguracji zjawisk społecznych z czterech względnie niezależnych i odmiennie ukierunkowanych punktów widzenia. Projekt systemu zakładał komplementarność poszukiwań pojęciowych i teoretycznych i był najpoważniejszą propozycją *Wstępu do socjologii* przedstawioną z myślą o planowanej syntezie socjologicznej.

Należy podkreślić dwie cechy tego projektu. Po pierwsze, Znaniecki zaznacza, że socjologia uprawiana ze współczynnikiem humanistycznym wyodrębnia klasy układów społecznych na podstawie doświadczenia i działania uczestników życia społecznego. Rola praktyki społecznej pole-

---

[101] Por. np. F. Znaniecki, *Basic Problems of Contemporary Sociology*, „American Sociological Review" 1954, t. 19.

ga na tym, że: 1) wyodrębnia przedmioty społeczne, czyli same istoty ludzkie, i ujmuje je jako jednostki i grupy społeczne; 2) ujmuje czynności i wartości społeczne, czyli jednostki i grupy oraz ich działania społeczne, jako ściśle ze sobą splecione związkami dynamicznymi, modyfikując i wiążąc wzajemnie idealny charakter czynności i realny charakter wartości społecznej; 3) stwarza zalążkowe ujęcia refleksyjne życia społecznego, wyodrębniając, ustalając i klasyfikując zjawiska społeczne; 4) nadaje specyficzny, jakościowy i nie poddający się redukcji charakter każdemu z czterech układów społecznych: czynnościom, stosunkom, indywiduom i grupom. Po drugie, Znaniecki podejmuje jedną z najwcześniejszych prób generalizacji i relatywizacji pojęcia układu społecznego; jest w znacznej mierze prekursorem analizy funkcjonalnej w socjologii. Każdy układ społeczny zostaje określony jako układ (system) zamknięty: stanowi wyodrębnioną i względnie izolowaną całość. W swoim zakresie jest, jak stwierdza autor *Wstępu*, „[...] całkowicie zdeterminowany przez zawarte w nim elementy oraz ich związek idealny, a więc może stanowić osobny przedmiot badania" [102]. Kolejne klasy układów społecznych charakteryzują się rosnącą liczbą i zróżnicowaniem elementów wchodzących w ich skład, wyższym stopniem komplikacji i odrębną formą. Elementami układów złożonych mogą stawać się układy prostsze, jednakże każda klasa układów złożonych zawiera również elementy nowe, specyficzne dla danej klasy; układy bardziej złożone „[...] jakąkolwiek swą racjonalną determinację zawdzięczają swoim własnym specyficznym elementom, odmiennym od elementów niższych układów" [103]. Elementy nowe scalają i syntetyzują zawarte w układzie układy niższe, decydują o ustaleniu się formy układu i są podstawą do wyróżnienia odrębności klasy układów. Dlatego układy złożone nie redukują się do prostszych. Z drugiej strony, odrębność formy każdej z klas układów oznacza, że układów prostszych nie da się sprowadzić do odpowiednich układów bardziej złożonych (tzn. uznać układy prostsze wyłącznie za ich elementy). Nie wszystkie bowiem układy prostsze są elementami bardziej złożonych, te zaś, które są ich elementami, nie zawsze wchodzą w ich skład w całości.

W dorobku Znanieckiego *Wstęp do socjologii* otwiera cykl prac teoretycznych, których problematyka jest kontynuacją przedstawionych w nim idei i które łączy właśnie trwałość ogłoszonego w nim projektu nauki o zjawiskach specyficznie społecznych: nauki, której cechami są humanistyczna konstytucja przedmiotu badania i teoretyczny status stawianych twierdzeń. Dopełniły go powstające następnie książki stanowiące, według trafnego sformułowania Szackiego, „[...] kolejne wersje i ko-

---

[102] F. Znaniecki, *Wstęp do socjologii*, s. 325 niniejszego tomu.
[103] Tamże.

lejne części jednej i tej samej książki — nigdy do końca nie napisanego traktatu o socjologii systematycznej"[104]. *The Method of Sociology*[105] rozwija metodologiczny aspekt stanowiska określającego socjologię jako humanistyczną naukę specjalną, krytykę założeń i procedur badawczych oraz dokonany pod tym kątem erudycyjny przegląd literatury teoretycznej. *Nauki o kulturze*[106] ukazują socjologię w kontekście historycznego rozwoju całości wiedzy ludzkiej. Stosując tak szeroką perspektywę, Znaniecki czyni socjologię jedynie punktem dojścia rozważań. „Przez wiele lat — pisze o *Naukach o kulturze* Robert Bierstedt — Znaniecki chciał napisać dzieło przedstawiające historyczną ewolucję socjologii, ale ten temat widział tak nierozerwalnie związany z filozoficznym i naukowym rozwojem wiedzy w ogóle, że nie miał innego wyjścia, jak sięgnąć do początków i rozwoju nauk o kulturze"[107]. Ostatnia, opublikowana pośmiertnie praca, *Social Relations and Social Roles*[108], zawiera uporządkowane fragmenty, które miały się złożyć na dzieło życia: *Systematic Sociology*; jej nie dokończona postać odsłania jednak zasadnicze intencje autora — socjologia systematyczna jest uogólniającą nauką o interakcji społecznej, której najważniejszym, podjętym częściowo w ostatniej pracy, celem jest opis, porównawcze badanie konstytutywnych składników wyodrębnionych systemów społecznych oraz systematyzacja ich historycznych wzorów.

Pozycja, którą w dopełniającym się cyklu wymienionych dzieł zajmuje przynoszący założycielski projekt systemu *Wstęp*, nie wynika więc wyłącznie z chronologicznego pierwszeństwa. W porównaniu z pozostałymi z wymienionych dzieł jest — jeśli można tak powiedzieć — pracą stawiającą problem socjologii w najbardziej złożonym i najszerszym planie: przedstawia jej podstawy filozoficzne, formułuje dopiero w toku polemik argumenty antynaturalistyczne i określa rzeczywistość zjawisk społecznych, a co za tym idzie — przedmiot socjologii, równolegle z właściwymi naukom humanistycznym procedurami wyjaśniającymi.

Ujęcie wspomnianych prac jako kolejnych wersji „traktatu o socjologii systematycznej" nie zakłada bynajmniej całkowitej zbieżności wyników wszystkich jego umownych „części", tożsamości znaczenia analogicznych bądź podobnych twierdzeń, formułowanych w odstępie kilkunastu lub kilkudziesięciu lat, i nie wyklucza w jego ramach złożonej ewolucji poglądów. Po pierwsze, w *Social Actions*[109], pracy pisanej mniej więcej równolegle z *The Method of Sociology*, następuje zawieszenie problematyki dążności społecznych, podjętej w *The Laws of Social*

---

[104] J. Szacki, *Historia myśli socjologicznej*, s. 738.
[105] F. Znaniecki, *The Method of Sociology*.
[106] F. Znaniecki, *Nauki o kulturze*.
[107] R. Bierstedt, *Florian Znaniecki*, „Przegląd Socjologiczny" 1976, t. 28, s. 97.
[108] F. Znaniecki, *Social Relations and Social Roles*.
[109] F. Znaniecki, *Social Actions*.

*Psychology*[110], i w socjologii Znanieckiego rozpoczyna się proces ograniczania podstawowej dlań teorii czynności społecznych do ich aspektu społeczno-kulturowego, co w późniejszych pracach doprowadziło do zmniejszenia się samoistnego znaczenia tej teorii. Po drugie, postawione w *Naukach o kulturze* pytanie o przebieg ewolucji i różnicowania się typów wiedzy poprzedzają gruntowne prace z zakresu teorii i socjologii wiedzy, wśród nich *Społeczna rola uczonego*[111]. Wykraczając poza ramy teorii *Wstępu*, Znaniecki stawia w *Naukach o kulturze* hipotezę społecznego uwarunkowania i uporządkowania aksjonormatywnego ładu systemów kulturowych, hipotezę stanowiącą nie tyle dopełnienie własnej teorii kultury (na które w świetle wcześniejszych założeń nie ma miejsca), ile postulat określający cele teoretyczne socjologicznego badania kultury. W teorii socjologicznej, zdaniem Znanieckiego, nie chodzi bowiem wyłącznie o badanie formalnej budowy kulturowych systemów społecznych i analizę relacji zawierania się tego, co społeczne, w tym, co kulturowe w ogóle, lecz również o ukazanie faktycznego, dynamicznego związku tego, co częściowe, z całością — o społeczną dynamikę kultury[112], która polega na rozpatrywaniu zjawisk społecznych jako sił kulturowych we wszystkich dziedzinach kultury (co czynił badając np. role społeczne uczonych). Po trzecie, w *Social Relations and Social Roles* wyraźnie już widoczny jest wpływ rozszerzającego się w socjologii amerykańskiej funkcjonalno-strukturalnego stylu badania całości społeczeństwa — Znaniecki operuje integracyjną koncepcją systemu społecznego i wprowadzoną w ostatniej fazie rozwoju teorii kategorią społeczeństw jako zróżnicowanych i funkcjonalnie zintegrowanych grup społecznych.

Oczywiście niezwykle obszerna spuścizna autora *Wstępu* nie ogranicza się wyłącznie do rozwijania systemu teoretycznego, do dopełniania fragmentów jego architektonicznej całości. Szereg prac podnosi bądź kontynuuje wątki z zakresu socjologicznej refleksji praktycznej, w myśli Znanieckiego równie trwałej, jak dążenia systemotwórcze. W jej skład wchodziły problemy refleksji cywilizacyjnej, rozpoczynającej się co najmniej w chwili ogłoszenia *Upadku cywilizacji zachodniej*[113], które określić można zarazem jako historyczny i praktyczny wymiar rozwijanej przez Znanieckiego socjologii narodu[114]; uzupełniają ją rozważania nad moralnym aspektem wychowania, rolą wiedzy i zadaniami intelektuali-

---

[110] F. Znaniecki, *The Laws of Social Psychology*.

[111] F. Znaniecki, *Społeczna rola uczonego* (oryg. 1940), tłum. J. Szacki, w: *Społeczne role uczonych*.

[112] Ten aspekt socjologii Znanieckiego akcentuje trafnie książka M. Pacholskiego, *Florian Znaniecki. Społeczna dynamika kultury*, Warszawa 1977.

[113] F. Znaniecki, *Upadek cywilizacji zachodniej*, Poznań 1921.

[114] Por. J. Szacki, *Naród w socjologii Znanieckiego*, „Przegląd Polonijny" 1983, t. 9, z. 4.

stów we współczesnym świecie. O istnieniu tych rozważań, nie związanych bezpośrednio z problematyką *Wstępu do socjologii*, wspomnieć wypada nie tylko z uwagi na właściwe przedstawienie treści prac, które stanowią zarazem rozwinięcie poszczególnych działów socjologii systematycznej [115], lecz również z uwagi na konieczność uwzględnienia szerszego tła przemian zachodzących z biegiem czasu w samym projekcie socjologii systematycznej. Otóż kierunek tych przemian był niewątpliwie wynikiem oddziaływania kontekstu historycznego i praktycznego. Znaniecki uważał, że socjologia winna zwracać się także w stronę zjawisk zachodzących w skali całych społeczeństw i ustosunkowywać się do nich w sensie teoretycznym i praktycznym, albowiem w skali makrospołecznej ma ona nieustannie do czynienia z zagadnieniami organizacji i oddziaływań ponadgrupowych, z istnieniem narodów, państw, cywilizacji, z komunikacją i współpracą społeczeństw, z ekspansją kulturową, konfliktami międzynarodowymi, międzypaństwową dominacją polityczną, wojną. W świetle wstępnych założeń socjologii Znanieckiego ujęcie zjawisk z zakresu makroskali oznaczało przesunięcie zainteresowań w stronę bardziej złożonych układów społecznych; większość jego rozważań z zakresu socjologicznej refleksji praktycznej wykracza zresztą poza analityczny porządek pojęć i problemów systemu teoretycznego, nie wchodząc jednakże z nim w sprzeczność; jak zauważa Jerzy Szacki, „[...] takie lub inne określenie przez teoretyka zadań i zakresu socjologii jako dyscypliny nie musi być tożsame z unieważnieniem przezeń wszelkiej problematyki społecznej, która w przyjętym określeniu się nie mieści" [116]. Tak właśnie było ze Znanieckim — stwierdza dalej cytowany tu autor — który „[...] przy projektowaniu swego systemu socjologicznego liczył się bardziej z tym, co już teraz może zostać ujęte naukowo, niż z tym, co z takich lub innych względów jest rzeczywiście ważne. Zdawał on sobie zresztą sprawę z dysproporcji pomiędzy ogromem tego wszystkiego, co z praktycznych względów wymaga wyjaśnienia, a tym, co przy obecnym stanie nauk społecznych może być wyjaśnione zadowalająco" [117]. Znaczeniu i roli refleksji praktycznej w socjologii odpowiada w porządku problemowym systemu teoretycznego projekt technologii społecznej (biorący początek w *Nocie metodologicznej* do *Chłopa polskiego*), podnoszony przez Znanieckiego w kontekście krytyki potocznej wiedzy na temat zjawisk społecznych, czyli „socjologii zdrowego rozsądku".

Z problemem świadomej i racjonalnej kontroli środowiska społecznego wiązało się również przedstawiane przez Znanieckiego programowe uzasadnienie własnego, rosnącego aż do wyłączności, zainteresowania so-

---

[115] Zob.: F. Znaniecki, *Socjologia wychowania* (1 wyd. 1928 - 1930), Warszawa 1973, 2 t.; *Ludzie teraźniejsi a cywilizacja przyszłości* (1 wyd. 1934), Warszawa 1974; *Modern Nationalities*, Urbana 1952.

[116] J. Szacki, *Naród w socjologii Znanieckiego*, s. 6.

[117] Tamże.

cjologią. W *Cultural Reality* twierdził, że kryzys kultury zachodniej, wyrażający się w wybuchu I wojny światowej, zaskoczył intelektualistów, zajętych światopoglądowymi sporami realizmu i idealizmu w filozofii i nie przygotowanych do teoretycznego opanowania rosnącego chaosu kulturalnego; „[...] brakuje nam — pisał wówczas — praw stawania się kultury, które dawałyby środki kontrolowania świata kulturalnego tak, jak kontrolujemy świat przyrody" [118]. Wyobrażenie takiej technologii stawało się praktycznym uprawomocnieniem ściśle naukowego ujęcia kultury, ujęcia, w którym teoria socjologiczna przedstawiała się jako zadanie pierwszoplanowe.

Czytany po ponad sześćdziesięciu latach od daty ogłoszenia *Wstęp do socjologii* wprowadza przede wszystkim w wymiar historyczny; interpretowany jest w kontekście całej teorii socjologicznej Znanieckiego, rozumiany — w ramach historii socjologii. Zachował jednak zdolność bezpośredniego oddziaływania na współczesnego socjologa. Jest pracą, w której utrwalił się przebieg tworzenia stanowiska teoretycznego, pracą, która na podstawie rozbudowanej warstwy krytycznej stawia problemy i wskazuje jedynie kierunki ich możliwych rozwiązań, a nie przynosi gotowe odpowiedzi.



*Wstęp do socjologii* ukazał się po raz pierwszy w 1922 r. w Poznaniu nakładem Księgarni Gebethnera i Wolffa. Dla potrzeb niniejszej edycji tekst został dostosowany do wymogów współczesnej polszczyzny, poprawiono także oczywiste błędy drukarskie. Drobne uzupełnienia tekstu oraz brakujące dane bibliograficzne umieszczone zostały w nawiasach kwadratowych. Notacja przypisów została ujednolicona, a tekst opatrzony komentarzami w postaci odsyłaczy, wskazówek bibliograficznych i uwag terminologicznych. Zamieszczone w książce streszczenie w języku angielskim pochodzi z wydania pierwszego.

*Stanisław Burakowski*

Warszawa 1985

---

[118] F. Znaniecki, *Cultural Reality*, s. 12.

# Przedmowa

Socjologia w ciągu ostatnich lat trzydziestu kilku wykazuje olbrzymi rozwój badań monograficznych, zwłaszcza w Ameryce Północnej, we Francji i we Włoszech. Z wolna, lecz bezustannie doskonalą się metody obserwacji i uogólnień porównawczych; kilkadziesiąt katedr wyrabia corocznie setki pracowników [1]; każdy miesiąc przynosi nowe a płodne pomysły i cenne wyniki; literatura monograficzna liczy się na dziesiątki tysięcy. Wobec tego szybkiego postępu studiów szczegółowych uderzający jest zastój, który stwierdzamy w zakresie dzieł ogólnych, systematyzujących. Faktem jest, że dotychczas nie posiadamy w żadnym języku dzieła, które by można postawić obok *Zasad socjologii* Spencera, dzieła, które by w podobnie wyczerpujący sposób przedstawiało całokształt zagadnień i wyników socjologii współczesnej, jak Spencer to uczynił dla swojego czasu. Nie brak wprawdzie prac traktujących o socjologii w ogóle; są to jednak przeważnie teorie o charakterze filozoficznym raczej niż naukowym, na wzór nowożytnych „systemów" etycznych. Każdy nieomal socjolog piszący dzieło ogólne usiłuje dać oryginalną interpretację życia społecznego, nie uwzględniając jak należy problematów postawionych i rozwiązanych w studiach szczegółowych, nie oglądając się na innych systematyków lub licząc się z nimi o tyle tylko, o ile chodzi o krytykę lub modyfikację ich filozoficznych poglądów na istotę społeczeństwa. Stąd pochodzi znana i wielokrotnie podnoszona rozbieżność w pojmowaniu elementarnych zagadnień socjologicznych; gdy każdy autor chce mieć własną ogólną teorię zjawisk społecznych, a żaden nie posiada dość wytrwałości, aby teorię tę udowodnić w jedyny sposób, w jaki teoria naukowa udowodniona być może, tj. przez wykazanie, że ona jedna zdoła wyjaśnić wszystkie znane i nagromadzone dotychczas fakty — nic dziw-

[1] Jako przykład niech posłuży fakt, że w jednym tylko roku szkolnym 1920/21 na uniwersytetach Stanów Zjednoczonych przedstawiono przeszło 70 tez z socjologii na stopień doktora, przeszło 100 na stopień magistra („The American Journal of Sociology" 1920 [July]).

nego, że mamy tyleż różnych „socjologii", ilu socjologów [2]. Istnieją wprawdzie poza tą literaturą na wpół filozoficzną dobre podręczniki popularne, starające się uwzględnić bezstronnie najważniejsze wyniki pracy pozytywnej; mają one jednak wartość pedagogiczną raczej niż naukową.

Nie trzeba szczegółowo udowadniać, że ten brak wyczerpujących dzieł syntetycznych jest dla nauki nader szkodliwy, zwłaszcza dla nauki nowej, która jeszcze nie osiągnęła całkowitej świadomości swych zadań i metod. Myśl socjologiczna chwieje się dziś pomiędzy dogmatyzmem a anarchią. Gdy bowiem z jednej strony każdy z filozofujących systematyków zamknąć chciałby naukę raz na zawsze w ramach swojej jednostronnej teorii, ignorując lub zwalczając wszelkie poczynania z tą teorią niezgodne, z drugiej strony każdy z badaczy specjalistów, nie znajdując ustalonego i wspólnego wszystkim kompleksu zagadnień mniej lub więcej systematycznie zorganizowanych, idzie samopas w tym kierunku, w jakim mu się osobiście podoba, bada na własną rękę, co mu się nadarzy, dowolnymi metodami i za pomocą dowolnych przesłanek. Próby zjednoczenia i organizacji pracy naukowej, jakie znajdujemy w kongresach, stowarzyszeniach i czasopismach socjologicznych, są stanowczo niewystarczające, noszą bowiem prawie zawsze charakter czysto zewnętrzny, powiedzielibyśmy niemal: towarzyski. Uczeni łączą się nie tyle na podstawie wspólnych obiektywnych problematów i sprawdzianów naukowych, ile na gruncie osobistej wymiany zainteresowań [3].

Rozbieżność powyżej uwydatniona nie jest bezwzględna: istnieją poszczególne dziedziny socjologii, w których praca odbywa się w sposób normalny i wyniki jej nagromadzają się podobnie jak wyniki badań fizycznych lub biologicznych. Lecz socjologia jako całość nie stanowi jeszcze jednolitego, określonego pola współpracy wszystkich socjologów; winę za to ponosi w znacznej mierze fakt, że nie posiada ona dzisiaj dzieł, które by spełnić były zdolne zadanie podobne do tego, jakie np.

---

[2] Niektóre z nowszych dzieł ogólnych — że wymienimy choćby tylko W. Wundta *Die Gesellschaft* (t. 7 i 8: *Völkerpsychologie*) lub E. Rossa *Principles of Sociology* (New York 1920) — nie podpadają powyższej krytyce; niestety jednak żadne z nich nie może zapełnić istniejącej luki, gdyż żadne nie jest jednocześnie dość wyczerpujące i dość ścisłe, aby uczynić zadość tym wymaganiom, które osiągnięty już poziom badań monograficznych stawia wszelkiej próbie syntezy naukowej. Ze wszystkich znanych nam autorów jeden tylko A. W. Small w znanym dziele *General Sociology* (Chicago 1904) usiłował, z rzadką bezstronnością, pogodzić różnorodne nowsze teorie socjologiczne, ujmując je jako dopełniające się nawzajem części tej nauki; nawet on jednak nie zdołał zatrzeć głębokich sprzeczności istniejących pomiędzy poglądami na życie społeczne wyrażającymi się w tych teoriach.

[3] Ciekawym dowodem niedostateczności porozumienia pomiędzy badaczami przy ustaleniu zadań i metod nauki jest sprawozdanie Committee for the Standardization of Research na zjeździe socjologów amerykańskich w 1920 r., zob. „Publications of the American Sociological Society", nr 15.

w zakresie psychologii spełniły *Grundzüge der physiologischen Psychologie* Wundta, *Principles of Psychology* Jamesa lub systematyczna seria dzieł Ribota.

Brak ten pragnęlibyśmy zapełnić za pomocą szeregu prac syntetycznych, które by objęły cały zakres zagadnień należących do dziedziny socjologii, traktując je z jednolitego metodologicznego stanowiska i usiłując w miarę możności uzyskać obiektywne, ściśle naukowe wyniki, niezależne od dowolności subiektywnych interpretacji. Zdajemy sobie dobrze sprawę z trudności takiego przedsięwzięcia. Nie mamy w tej chwili na myśli przeszkód zewnętrznych, stojących na drodze gromadzeniu i wyzyskiwaniu literatury monograficznej. Rozumie się, że o wyczerpaniu całkowitym tej literatury nie może być mowy, zwłaszcza przy dzisiejszych warunkach pracy naukowej w Polsce; chodzić może jedynie o to, aby nie pominąć żadnych istotnie ważnych i nowych zagadnień i wyników pracy ostatnich lat kilkudziesięciu, a i to wymaga długich i wytrwałych wysiłków. Pomijamy jednak tę stronę sprawy jako oczywistą na pierwszy rzut oka. Trudności, o których mówimy, leżą głębiej. Dzieło zamierzające objąć całokształt najważniejszych zagadnień socjologicznych, w obecnym stanie wiedzy nie może być eklektycznym zestawieniem tego, co dotychczas pod nazwą socjologii napisano. Musi ono wystąpić z uroszczeniami reformatorskimi, nie tylko w szczegółach, lecz nieraz — a może przede wszystkim — w najbardziej zasadniczych kwestiach, dotyczących najogólniejszych zadań nauki i podstawowych jej pojęć; co więcej, musi ono zastrzec sobie prawo wyłączenia z zakresu socjologii pewnych prądów myśli współczesnej, posługujących się tą nazwą, lecz logicznie do tej nauki nie należących, i odwrotnie, winno przyjąć na siebie obowiązek dopełnienia dotychczasowych badań monograficznych w pewnych zaniedbanych działach, a może nawet otwarcia nowych działów pracy. Nie dość bowiem, że jakiekolwiek, choćby nawet powierzchowne, zharmonizowanie całokształtu wyników socjologii w tej postaci, w jakiej są one podane przez badaczy, jest jeszcze niemożliwe: trzeba stwierdzić, że to wszystko, co w literaturze różnych krajów nazywa się socjologią, w ogóle żadną miarą nie daje się ująć jako jedna dziedzina wiedzy.

Lecz owa konieczność częściowej reorganizacji badań socjologicznych zawiera w sobie poważne niebezpieczeństwo: dzieło podejmujące się podobnej reorganizacji łatwo może się stać jednym więcej indywidualnym „systemem", jedną więcej na wpół aprioryczną, jednostronną interpretacją zjawisk społecznych, jakich tyle wydało ostatnie pół wieku. Jedynym sposobem uniknięcia tego niebezpieczeństwa jest wytrwałe trzymanie się sprawdzianów nauki doświadczalnej. Każda reforma, jaką wprowadzić chcemy do socjologii, winna być umotywowana tym, że przy badaniu danych nam zjawisk prowadzi do empirycznie pewniejszych, gruntowniejszych, ściślejszych i płodniejszych niż dotychczas wyników. Pamiętać musimy, że doskonała harmonia wewnętrzna naukowe-

go systemu jest ideałem, do którego nauki indukcyjne powinny się wprawdzie zbliżać, lecz którego od razu osiągnąć nie mogą i nie ma pewności, czy go w ogóle osiągną. Tylko dla nauk czysto dedukcyjnych — o ile takie istnieją — wolna od sprzeczności logicznych forma i możność wyprowadzenia całego systemu z minimalnej liczby zasadniczych przesłanek stanowią ostateczne sprawdziany naukowości. Gdziekolwiek mamy do czynienia z nieograniczonym bogactwem empirycznego materiału, który stopniowo, krok za krokiem racjonalizować należy, tam w istotnym przebiegu naukowego badania dążenie do logicznej doskonałości nauki jako całości często ustępować musi potrzebie dostosowania takiej lub innej części nauki do zagadnień nasuwanych przez obserwowane fakty. Wierzymy wprawdzie, że na najwyższym szczeblu rozwoju kryteria doświadczalne uzgodnione być muszą z kryteriami apriorycznymi, że nauka doskonale ujmująca wszystkie fakty stanowiące jej przedmiot musi być również nauką doskonale racjonalną w swej budowie; na tej wierze opiera się wszelka dążność do zjednoczenia, zharmonizowania rozproszonych usiłowań empiryków, a więc i nasza własna próba systematycznego ujęcia socjologii w jej całokształtcie. Ale nie możemy się łudzić, abyśmy za jednym wysiłkiem zdołali wznieść się na ten najwyższy szczebel naukowej doskonałości; jeżeli w ogóle nauki oparte na doświadczeniu kiedykolwiek istotnie na tym szczeblu staną, to socjologia, najpóźniej rozwinięta i mająca do czynienia z bardzo trudnym do naukowego ujęcia materiałem, zapewne później od wielu innych ideał swój urzeczywistni. Ta myśl winna nas ustrzec od przedwczesnych prób nadmiernego upraszczania zagadnień socjologicznych i płytkiej racjonalizacji; nie pozwoli nam ona łudzić się naiwnie, że wykryjemy jakieś ostateczne „prawo", wyjaśniające wszystkie fakty społeczne, że znajdziemy jakąś zasadniczą „siłę", rządzącą całym życiem społecznym, lub że jakaś powszechna „istota społeczeństwa" objawi się naszemu umysłowi. Dążąc wprawdzie do zjednoczenia rozproszonych fragmentów socjologii w jedną całość, poddając krytyce założenia, metody i wyniki empiryków z punktu widzenia racjonalnej doskonałości socjologii jako naukowego systemu, musimy jednak umieć w razie potrzeby uchylić czoła przed słusznymi wymaganiami empirii. Ilekroć zarówno wprowadzenie wyników monograficznych badań do naszego systemu, jak też obalenie tych wyników przez inne, lepiej odpowiadające faktom, okaże się niemożliwe, będziemy musieli zrezygnować z doskonałości systemu na korzyść obserwacji faktów w nadziei, że kiedyś nowe obserwacje lub pojęcia naukowe pozwolą tę trudność przezwyciężyć. Podobna rezygnacja przyjdzie nam bez trudu. jeżeli mieć będziemy na względzie to, że zupełna logiczna doskonałość systemu przy obecnym stanie wiedzy byłaby oznaką jego małej poznawczej wartości w odniesieniu do doświadczenia.

Zgodnie z zasadami wyłożonymi w niniejszym tomie (zob. cz. druga, rozdz. IV) rozróżniamy cztery główne działy socjologii. Są to: 1) *teoria*

*działania społecznego*, którą można by również nazwać *teorią dążności społecznych* lub (z pewnymi zastrzeżeniami) *psychologią społeczną*; jest to nauka o elementarnych składnikach tych czynów i reakcji osobników i zbiorowisk ludzkich, które mają obiektywnie społeczny charakter, tj. odnoszą się do osobników i zbiorowisk ludzkich jako do swych przedmiotów; 2) *teoria stosunków społecznych*, czyli nauka o normatywnie uregulowanym czynnym związku pomiędzy osobnikami lub zbiorowiskami ludzkimi; 3) *teoria indywiduum społecznego*, czyli nauka o osobnikach ludzkich rozważanych w charakterze członków zrzeszeń; 4) *teoria grupy społecznej*, czyli nauka o zrzeszeniach ludzkich jako całościach. Ze względów, które w dalszym ciągu wyłożymy, nie zaliczamy do socjologii właściwej zagadnień natury praktyczno-społecznej, uważamy je bowiem za należące do technologii społecznej, która znajduje się w podobnym stosunku do socjologii, jak inżynieria do fizyki.

Próba syntetycznego opracowania tak pojętego całokształtu socjologii musi być jednak poprzedzona przez sumienną krytykę tych przesłanek filozoficznych, którymi świadomie i nieświadomie posługują się socjologowie współcześni, oraz przez określenie i teoretyczne uzasadnienie zadań i metod tej nauki. Wprawdzie dyskusje metodologiczne, od których roi się literatura socjologii, znużyły już wielu trzeźwych badaczy; skłonni są oni do ignorowania ogólnych rozważań na temat swej nauki, w przekonaniu, że do wyrobienia właściwej metody naukowej nie potrzeba nic, prócz „sumiennego badania konkretnych zjawisk społecznych"[4]. A jednak, wbrew protestom czystych empiryków, spory metodologiczne bynajmniej nie ustają — i trudno się temu dziwić. Każdy socjolog bowiem, który chce się zorientować w całości swej nauki, zmuszony jest, czy chce, czy nie chce, zająć stanowisko względem niezliczonych różnorodnych, czasem zupełnie niewspółmiernych ze sobą, pojęć heurystycznych, nie tylko tych, które znajduje wyrażone i uzasadnione, ale i tych, które nieświadomie i bezkrytycznie warunkują sposób stawiania i rozwiązywania zagadnień, nawet przy pozornie najbardziej bezpośredniej i nieuprzedzonej obserwacji zjawisk społecznych. Odrębność tych zjawisk bowiem i zachodząca w nich prawidłowość nie narzucają się naszemu badaniu tak łatwo i z taką oczywistością, jak odrębność i prawidłowość zjawisk astronomicznych, fizycznych lub biologicznych; naukowe ujęcie przedmiotu socjologii wymaga tedy daleko więcej czynnej refleksji, daleko bardziej świadomego siebie krytycyzmu niż inne

---

[4] Przytaczamy, jako typowe pod tym względem, zdanie C. E. Parry'ego wypowiedziane w dyskusji nad rozprawą metodologiczną E. C. Hayesa na piątym zjeździe Amerykańskiego Towarzystwa Socjologicznego w 1910 r.: „Przekonany jestem, że dla socjologa odwrócenie uwagi od metodologii jest naprawdę korzystne. Obawiam się, że zajmowanie się metodologią czyni socjologa niezdolnym do dobrej obserwacji konkretnych faktów życia społecznego" („Publications of the American Sociological Society", nr 5, 93).

rodzaje naukowego poznania. Każda monografia socjologiczna zawiera wyrażone lub domyślne przesłanki filozoficzne, których autor, zwykle pozbawiony filozoficznego przygotowania, często wcale sobie nie uświadamia, i przesłanki te są prawie zawsze w sprzeczności z jakimiś przesłankami zawartymi w jakichś innych monografiach, czasem nawet są sprzeczne pomiędzy sobą. Przesłanki te zaś nie są bynajmniej obojętne dla empirycznych wyników nauki; przeciwnie, wpływają one bezpośrednio na cały przebieg naukowego badania, a tym samym pośrednio na jego rezultaty. Niepodobna więc osiągnąć systematycznego zharmonizowania badań socjologicznych, nie rozważywszy uprzednio ogólnopoznawczych założeń, z których te badania wychodzą, nie zastanowiwszy się gruntownie nad powszechnymi właściwościami tego doświadczalnego materiału, którym socjologia operuje, nad jej zadaniami, jej stanowiskiem wpośród innych nauk, jej metodą.

Uprzedzenie socjologów empiryków do metodologicznych rozważań jest, co prawda, po części usprawiedliwione przez historię tych rozważań. Większość filozofów, piszących o socjologii ze stanowiska teorii poznania, logiki i klasyfikacji nauk, nigdy nie brała udziału czynnego w szczegółowych badaniach nad konkretnymi zjawiskami społecznymi; wielu z nich nawet nie zna wcale rezultatów tych badań, zawartych w specjalnych monografiach. Spośród socjologów zaś ci głównie zajmowali się filozoficznymi założeniami swej nauki, którym chodziło o uzasadnienie swych jednostronnych, na wpół tylko naukowych „systemów". Jedni i drudzy pragnęli z góry podporządkować teorię socjologiczną takiej lub innej doktrynie filozoficznej, zapominając, że filozoficzne założenia przyjmowane przez daną naukę nie są *podstawami*, na których budowa tej nauki się opiera, lecz *narzędziami*, którymi posługuje się ona przy wznoszeniu tej budowy. Jedyną podstawą nauki jest doświadczenie; zadaniem krytyki jej filozoficznych przesłanek jest tylko zdobycie takich pojęć ogólnych o poznawanych przedmiotach i myśli poznawczej, które by w możliwie najlepszy sposób pozwoliły jej wyzyskać dostarczony przez doświadczenie materiał.

To jest zasada przewodnia niniejszego tomu. Wprawdzie twierdzenia filozoficzne, które w pierwszej zwłaszcza części wypowiadamy, uważamy za prawdziwe nawet niezależnie od ich naukowych zastosowań, są one przeważnie streszczeniem teorii filozoficznych, zawartych częściowo w już wydanych, częściowo w nie wydanych jeszcze pracach [5]. Na tym miejscu jednak chodzi nam nie tyle o wewnętrzną prawdziwość filozoficznego poglądu na świat, wyrażonego w tych twierdzeniach, ile raczej o użyteczność naukową jego obecnych zastosowań, tj. tych wnio-

---

[5] Zob. zwłaszcza F. Znaniecki, *Cultural Reality*, Chicago 1919. Poglądy dotyczące działalności (cz. pierwsza, rozdz. IV niniejszego tomu) są streszczeniem nie wydanej książki *The Philosophy of Activity*, której rękopis zaginął.

sków, które z niego tutaj wyciągamy odnośnie do metod nauk humanistycznych w ogóle, a socjologii w szczególności. Ostatecznym wszelako sprawdzianem tych zastosowań mogą być dopiero wyniki naukowe, jakie z ich pomocą osiągniemy. Z naciskiem tedy podkreślamy, że nie myślimy bynajmniej opierać socjologii na naszym systemie filozoficznym; przeciwnie, uważamy, że jeżeli nasza praca socjologiczna wypadnie pomyślnie, nie będzie to co prawda jeszcze dowodem teoretycznym prawdziwości naszej filozofii, lecz wzmocni jej stanowisko z punktu widzenia praktyki naukowej; a o to nam głównie chodzi, aby wpłynąć na zmianę nieodpowiedniego, naszym zdaniem, kierunku, w którym od czasu triumfu naturalizmu działalność naukowa postępuje, zwłaszcza na polu humanistycznym.

O metodzie socjologii pisaliśmy już dwukrotnie: raz wspólnie z prof. Williamem I. Thomasem we wstępie do pierwszego tomu pięciotomowego dzieła *The Polish Peasant in Europe and America* (Boston 1918) * i drugi raz w rozdziale piątym książki *Cultural Reality.* W ostatnich latach jednakże coraz to nowe zagadnienia, nasuwające się w związku z systematycznym ujęciem całego zakresu socjologii, zmusiły nas do rozszerzenia, pogłębienia i częściowej nawet zmiany poglądów wypowiedzianych w powyższych pracach. Przyznajemy się do tego bez wahania, nigdy bowiem nie mieliśmy uroszczeń do nieomylności ani też nie uważaliśmy niezmiennego trzymania się raz sformułowanej teorii za dowód prawdziwości tej ostatniej. Mamy tylko nadzieję, że każda zmiana okaże się krokiem naprzód w kierunku niedościgłej doskonałości naukowej.

Literatura uwzględniona w niniejszym tomie nie jest bynajmniej wyczerpująca. W zakresie bowiem metodologii nie mamy wcale zamiaru dawać historii poszczególnych zagadnień; staramy się tylko przytaczać najodpowiedniejsze przykłady historyczne tych stanowisk metodologicznych, które poddajemy dyskusji. Wielu wybitnych autorów socjologicznych nie uwzględniliśmy wcale, wielu innych tylko pobieżnie, ponieważ poglądy ich będziemy musieli dokładniej omawiać w przyszłości, w związku z systematycznym wykładem poszczególnych działów socjologii. Podawanie zaś ogólnych zarysów historii socjologii w charakterze wstępu do prac systematycznych uważamy za zupełnie nieodpowiednie. Historia socjologii wymaga osobnego, poważnego traktowania, nie mniej niż historia fizyki lub medycyny. Można żałować, że prócz pierwszej części dzieła Bartha **, które zresztą jest pisane dla udowodnienia tezy autora, socjologia nie posiada rzeczywiście wyczerpującej i naukowo opracowanej historii, ale zaradzić temu brakowi można jedynie poświęcając się specjalnie temu zadaniu.

---

* Przekład polski: *Chłop polski w Europie i Ameryce*, tłum. M. Metelska i in., Warszawa 1976, 5 t. — *przyp. red.*

** P. Barth, *Philosophie der Geschichte als Soziologie*, t. 1, wyd. 2, Leipzig 1914 — *przyp. red.*

# Wstęp

## *Teoretyczny charakter socjologii*

Przy zapoznawaniu się ze współczesnym ruchem socjologicznym narzuca się przede wszystkim pytanie: czy socjologia jest nauką teoretyczną, tj. nauką w ścisłym znaczeniu tego słowa, czy też nauką praktyczną, tj. kompleksem reguł kierujących lub dążących do kierowania działalnością społeczną, a opartych po części na teoretycznej refleksji nad zjawiskami społecznymi, po części zaś na normach etycznych (i ewentualnie politycznych, o ile takowe uznamy za odrębną klasę). Nie ulega wątpliwości, że liczebnie literatura „socjologii praktycznej" przeważa nad teoretyczną, zwłaszcza w Europie. W popularnym rozumieniu wyraz „socjologia" nasuwa najczęściej zagadnienia reformy społecznej, kwestię robotniczą, kwestię kobiecą itp. Co więcej, nawet w kołach uczonych pojmowanie to zdaje się przeważać, jak tego dowodzi np. program międzynarodowego kongresu socjologicznego, zorganizowanego przez Instytut Socjologiczny w Turynie w 1921 r. Podajemy go w całości, ze względu na jego znaczenie dla charakterystyki obecnego stanu socjologii europejskiej:

„Sekcja I

1. Reformy, które należy wprowadzić do umowy Ligi Narodów, aby z niej uczynić organizm zdolny do życia; 2. Opieka nad obcymi mniejszościami narodowymi w państwach nowo utworzonych; 3. Regulacja mandatu kolonialnego; 4. Koordynacja prawa prywatnego międzynarodowego.

Sekcja II

1. Organizacja handlu międzynarodowego i polityki celnej; 2. Zagadnienia walutowe; 3. Odbudowa ziem zniszczonych i solidarność międzynarodowa; 4. Międzynarodowa organizacja wytwórczości przemysłowej; 5. Organizacja prądów migracyjnych i opieka nad nimi.

Sekcja III

1. Nowa organizacja wojskowa i naród pod bronią; 2. Urządzenia społeczne na korzyść walczących oraz inwalidów wojennych.

Sekcja IV

1. Międzynarodowe prawodawstwo dotyczące pracy i nowe stosunki między kapitałem a pracą; 2. Ubezpieczenia społeczne i ich organizacja międzynarodowa.

Sekcja V

1. Rola kobiety w rozwiązywaniu powojennych zagadnień ekonomiczno-społecznych; 2. Organizacja międzynarodowych stosunków kulturalnych; 3. Eugenizm i samoobrona społeczna przeciwko chorobom powstałym lub spotęgowanym na skutek wojny".

Wszystko to są oczywiście kwestie największej wagi, lecz kwestie o charakterze praktycznym. Nie ma wśród nich żadnego zagadnienia ściśle socjologicznego w naukowym, teoretycznym znaczeniu tego terminu, jakkolwiek niektóre z nich (np. sekcja II punkt 5, sekcja III, sekcja IV, 1, sekcja V, 1 i 2) mogą być częściowo traktowane z teoretyczno-socjologicznego stanowiska. Większość z nich przy tym wyraźnie należy do dziedzin polityki, prawa, ekonomii, a nawet medycyny (V, 3) i trudno pojąć, dlaczego omawiane być mają na kongresie socjologicznym, chyba że przez „socjologię" rozumieć będziemy całokształt wskaźników praktycznych dotyczących działalności wykonywanej w zbiorowiskach ludzkich i na korzyść tych zbiorowisk.

Podobny charakter mają europejskie instytuty socjologiczne (wspomniany Instytut w Turynie, Institut Solvay w Brukseli, Musée Social w Paryżu); stawiają one sobie prawie wyłącznie praktyczno-społeczne cele na widoku. W Ameryce poza sferami uniwersyteckimi zainteresowanie „socjologią praktyczną" również bezwzględnie przeważa.

Istnieje jednak obok tego prąd socjologiczny o zupełnie innym charakterze, objawiający się nie tylko w ogólnych teoriach zjawisk społecznych, mimochodem tylko poruszających kwestię zastosowania swych wyników do działalności społecznej, ale także w licznych, coraz bardziej mnożących się studiach specjalnych, które podlegać chcą wyłącznie teoretycznym sprawdzianom, dążą jedynie do ścisłego badania faktów, nie dają wcale wskazówek postępowania lub dają je tylko jako dodatkowe wnioski hipotetyczne z teoretycznych uogólnień, do których doszły. Ten prąd socjologii teoretycznej ma dwa źródła. Jedno z nich — to tradycja socjologiczna zapoczątkowana przez Comte'a i Spencera, którzy, jak wiadomo, pojmowali socjologię jako wiedzę czystą, na wzór

fizyki lub chemii. Z tej tradycji wyłoniła się np. szkoła Durkheima we Francji; do niej nawiązuje też znaczna większość dzieł syntetycznych we wszystkich krajach oraz kierunek etnograficzno-socjologiczny w Niemczech, w Anglii i w Ameryce. Drugie źródło, bodajże obfitsze od pierwszego, to potrzeby samejże „socjologii praktycznej". Im bardziej wzbogaca się i różniczkuje refleksyjna działalność społeczna, tym oczywistsza staje się potrzeba oddzielenia bezstronnego badania faktów od usiłowań pokierowania faktami odpowiednio do naszych celów. Tak np. gdy chcemy podnieść poziom umysłowy klasy pracowników fizycznych w pewnym kraju, im wytrwalsze, bardziej krytyczne i na większą skalę zakrojone [są] nasze wysiłki, tym wyraźniej spostrzegamy, że aby osiągnąć poważne wyniki i uniknąć marnowania czasu, sił i pieniędzy, musimy bezstronnie a gruntownie zbadać życie umysłowe robotników, ich reakcję na działanie osób i instytucji z innych klas, ich zdolność do samorzutnej organizacji społecznej w celach kulturalnych itd. Gdy pragniemy zaopiekować się zaniedbanymi dziećmi, powstają liczne wątpliwości i trudności, zmuszające w końcu do zbadania rodziny, jej wychowawczego znaczenia, przyczyn jej zaniku, roli instytucji dla wychowania zbiorowego itd. Teoretyczne studia zaś, odnoszące się do tego samego przedmiotu lub do analogicznych przedmiotów, choć pierwotnie dokonane w rozproszeniu i pod działaniem różnorodnych praktycznych bodźców, wpływają na siebie, zespalają się i z ich zestawienia powstają nowe, ogólniejsze zagadnienia teoretyczne, pozbawione już wszelkiego bezpośredniego związku z praktyką. W taki to głównie sposób rozwinęła się socjologia teoretyczna w Ameryce, w kraju najpraktyczniejszym, gdzie działalność społeczna najwyżej stoi i właśnie dlatego najlepiej odczuwa niezbędność nauki wolnej od obowiązku natychmiastowego wpływania na życie, a przez to zdolnej do osiągnięcia wyników, które będą mogły być zużytkowane pośrednio nie tylko dla takiego lub innego specjalnego celu, lecz dla niezliczonych różnorodnych celów praktycznych. Znaczna większość pracy socjologicznej, dokonywanej na uniwersytetach amerykańskich, jest to praca teoretyczna, a oddają się jej nawet ci, którzy przygotowują się do działalności praktyczno-społecznej; w ostatnich czasach nastąpiło nawet wyraźne zróżniczkowanie ognisk uniwersyteckich, zajmujących się teorią, i szkół specjalnych, dających swym uczniom informacje praktycznej przeważnie natury i kształcących ich w metodach działalności społecznej.

Faktem jest tedy, że istnieją dwie odmienne dziedziny myśli ludzkiej znane pod nazwą „socjologii": dziedzina refleksji praktycznej, skierowanej ku rozwiązaniu takich lub innych aktualnych kwestii społecznych zgodnie z wymaganiami takich lub innych ideałów moralnych lub hedonistycznych, i dziedzina teorii czystej, dążącej do możliwie najgruntowniejszego poznania zjawisk społecznych. Dziedziny te, oczywiście, pozostają ze sobą w ciągłym związku, z obopólną korzyścią: refleksja

praktyczna bierze wskazówki z teorii, teoria zaś nabywa większej żywotności, budzi zainteresowanie i zyskuje środki niezbędne dla badań dzięki temu, że bierze pod uwagę zagadnienia pośrednio mające praktyczne znaczenie. Mimo to jednak dziedziny te są zasadniczo różne i muszą pozostać różne, inaczej żadna z nich należycie rozwijać się nie będzie mogła. Toteż uważamy za pożądane, zarówno z teoretycznych, jak i praktycznych względów, aby termin „socjologia" był wyłącznie zarezerwowany dla tej dziedziny, dla której został utworzony, tj. dla teoretycznych badań nad zjawiskami społecznymi; dla oznaczenia dziedziny refleksji praktycznej używać będziemy terminu „technologia społeczna" [1].

Wobec tego, że socjologia o czysto teoretycznym charakterze faktycznie istnieje i rozwija się, dziwne wydać się musi, że pojawiają się poglądy odmawiające jej zasadniczo i z całą świadomością tego charakteru i uznające ją wyłącznie za dyscyplinę, której zadaniem ma być kierowanie działalnością społeczną [2].

Spośród argumentów, z którymi ta teza występuje, najważniejsze, naszym zdaniem, są dwa. Po pierwsze, analiza krytyczna uroszczeń klasycznych teorii socjologicznych, zwłaszcza Comte'a, prowadzić się zdaje do wniosku, że socjologia w tym znaczeniu, w jakim pojmował ją Comte, tj. jako nauka poszukująca praw przyczynowych, o typie podobnym do typu nauk przyrodniczych, jest niemożliwa. Po drugie zaś, życie społeczne jest sferą świadomej, celowej działalności, a więc stanowi dziedzinę porządku celowego; dlatego też (poza czysto opisowym przedstawieniem konkretnych danych, które nie jest jeszcze nauką) właściwym typem nauk, których może ono i powinno być przedmiotem, są tzw. nauki normatywne. Socjologia może więc być tylko bądź nauką normatywną, bądź zastosowaniem nauk normatywnych [3].

Pogląd powyższy nie jest bynajmniej odosobniony. Jest on tylko jednym z objawów pewnego zasadniczego punktu widzenia, który od czasów Kanta lub, ściślej jeszcze, od czasów encyklopedystów głęboko

---

[1] Kwestia powyższa od dawna już zresztą była postawiona na właściwym gruncie przez szkołę É. Durkheima, zob. np. L. Lévy-Bruhl, *La morale et la science des moeurs* [1903]; por. również W. I. Thomas, F. Znaniecki, *Methodological Note*, w: *The Polish Peasant in Europe and America*, t. 1, Boston 1918 - 1920 [*Nota metodologiczna*, w: *Chłop polski w Europie i Ameryce*, t. 1, tłum. M. Metelska, Warszawa 1976, s. 41 - 96 — *przyp. red.*].

[2] Najszczegółowiej i najkonsekwentniej teza ta została rozwinięta przez prof. W. M. Kozłowskiego, zwłaszcza w dziele *De l'objet de la sociologie* nagrodzonym przez Académie des Sciences Morales et Politiques w Paryżu. Polskie streszczenie tego dzieła jest w druku [drukowane częściami w latach 1925 - 1933 w „Revue de l'Institut de Sociologie Solvay", po polsku nie ukazało się — *przyp. red.*].

[3] Prof. Kozłowski używa w tym znaczeniu terminu „filozofia społeczna" zamiast „socjologia". Koncepcja powyższa zbliża się znacznie do tego pojmowania etyki, które w ostatnich latach rozwinęło się w szkole J. Deweya.

zakorzenił się w filozofii wiedzy. Ów punkt widzenia pokrótce wyrazić możemy tak: jedynie przyroda jest właściwym przedmiotem naukowego poznania, gdyż ona tylko poddaje się w pełni teoretycznym wymaganiom naszego umysłu; świat humanistyczny, jako różny od przyrody, w swej najgłębszej istocie wymyka się teoretycznej analizie i racjonalnemu wyjaśnieniu. Kantowska teza, że doświadczenie jako przedmiot rozumu teoretycznego jest przyrodą, stanowi odwrócenie powyższej tezy, zawartej w filozofii francuskiej XVIII stulecia, a której źródłem pierwotnym jest ruch naukowy Odrodzenia. Z tego założenia wypływa z jednej strony wniosek, że aby traktować zjawiska humanistyczne ściśle teoretycznie, trzeba je ująć jako część przyrody. Wniosek ten tkwi nie tylko w *Cours de philosophie positive*, u Buckle'a, Spencera, u darwinistów, lecz w całym w ogóle naturalizmie ostatnich dwu stuleci, ilekroć zwraca się on do badań humanistycznych. Odwróceniem jego będzie, rozumie się, wniosek, że każda nauka traktująca zjawiska humanistyczne ściśle teoretycznie, z zastosowaniem tych wszystkich zasad analizy i wyjaśnienia, które stosujemy w naukach przyrodniczych, jest tym samym z istoty swej nauką przyrodniczą i przedmiot jej w jej oczach musi być częścią przyrody. Wniosek ten znajdujemy np. u neokantystów i neofichteanistów [4].

Z drugiej strony zaś wynikałoby z powyższego założenia również, że o ile chcemy ująć świat humanistyczny jako odrębny i niezależny od natury, nie możemy go traktować ściśle teoretycznie, lecz musimy doń zastosować punkt widzenia praktyczny. Odkąd Kant wykazać usiłował istnienie prawidłowości praktycznej, rządzącej „królestwem celów", równoległej do prawidłowości teoretycznej „królestwa natury" i od niej niezależnej, filozofia, zwłaszcza niemiecka, zrzec się nie może tak pożądanej dla niej koncepcji i wciąż narzucić ją się stara naukom humanistycznym. Koncepcja ta bowiem daje filozofii o typie idealistycznym możność uratowania obiektywności wartości moralnych, estetycznych, religijnych przed zachłannością naturalizmu, nie zagłębiając się wcale w teoretyczną krytykę jego przesłanek ogólnych, nie podając w wątpliwość teoretycznej ważności tego poglądu na świat, który zawiera się w naukach przyrodniczych. Ponieważ zaś świat humanistyczny, rozpatrywany w tym aktualnym znaczeniu, jakie posiada dla działających, czujących, myślących podmiotów ludzkich, jest światem wartości i ponieważ próby jego teoretycznego ujęcia, dokonywane z naturalistycznego punktu widzenia, pozbawiają go tego znaczenia, jakie w życiu posiada, rozkładają wartości na rzeczy i procesy naturalne, więc filozofia podsuwa naukom humanistycznym przekonanie, że właściwym ich zadaniem

---

[4] Najnowsze interesujące sformułowanie tej ostatniej koncepcji, z zastosowaniem do socjologii, spotykamy u R. E. Parka w artykule *Socology and the Social Sciences*, „The American Journal of Sociology" 1921 (January, July).

nie jest ściśle teoretyczne wyjaśnianie danych im zjawisk, lecz „rozumienie" o subiektywnym charakterze, „wczuwanie się", ocenianie — czyli że uczony-humanista zajmować winien względem czynności i wytworów ludzkich to samo stanowisko, co badany przezeń działający i oceniający osobnik (lub zrzeszenie), różniąc się od niego tylko szerszym zakresem doświadczenia, większą gruntownością i wyższym stopniem krytycznej refleksji przy świadomym ujmowaniu tych czynności i wytworów [5].

Całe to postawienie kwestii jest z punktu widzenia logiki i metodologii nauk zupełnie bezzasadne. Nie ma bowiem żadnej racji logicznej, dla której naukom przyrodniczym przysługiwać miałby monopol czysto teoretycznej doskonałości. Niezaprzeczenie ten formalny typ nauki, który znajdujemy zrealizowany w naukach o przyrodzie, zwłaszcza w naukach fizycznych, jest z punktu widzenia obiektywnego empirycznego poznania najdoskonalszym, jaki dzisiaj znamy. Żadna argumentacja wynosząca „konkretne poznanie historyczne" ponad „abstrakcyjne poznanie naturalistyczne" lub też idealizująca intuicyjne „rozumienie istoty rzeczy" kosztem pojęciowego „wyjaśniania zewnętrznego związku zjawisk" nie obali wyższości tych metod i sprawdzianów, które doprowadziły do nieporównanego w dziejach rozwoju astronomii, fizyki i chemii. Poznanie nie jest doświadczeniem konkretnych danych lub intuicją ich wewnętrznej istoty, lecz czymś w stosunku do poznawanej rzeczywistości zasadniczo nowym — nadbudową pojęciową, racjonalizującą doświadczenie. Najważniejsze sprawdziany zaś przy ocenie tej nadbudowy — to przede wszystkim obiektywność, niezależna od „intuicji" indywidualnej (która jest czynnikiem przy tworzeniu prawd nowych, lecz nie podstawą znaczenia prawd już utworzonych); dalej systematyczność logiczna, wiążąca każdą prawdę z innymi, a będąca nie prostym odzwierciedleniem racjonalnej „istoty" badanej dziedziny, lecz samorzutnym wytworem myśli badawczej; wreszcie poznawcze opanowanie doświadczenia, wyrażające się najoczywiściej w możności przewidywania, do którego tylko „wyjaśniająca", a nie „rozumiejąca" wiedza jest zdolna. Nie chcemy twierdzić, aby kiedyś nie mogła powstać wiedza posiadająca wszystkie te cechy w tym samym lub nawet wyższym stopniu co nauki o przyrodzie, formalnie zaś przedstawiająca typ zupełnie inny. W obecnej chwili jednak wiedzy takiej nie ma i kto przeciwstawia temu ideałowi, który nauki przyrodnicze osiągnąć się starają, różne estetyczne, etyczne lub metafizyczne dążności, objawiające się w dziełach wielu humanistów, jako równoważny ideał *poznawczy*, ten albo całkiem zrzekł się teoretycznych sprawdzianów, albo też robi *bonne mine au mauvais jeu.*

---

[5] Por. np. W. Dilthey, *Einleitung in die Geisteswissenschaften*, Leipzig 1881; H. Rickert, *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung*, Tübingen 1896 - 1902 (2 wyd. 1913).

Pomimo wszakże, iż nauki o przyrodzie są dziś jeszcze najwyższym wyrazem czystej teorii, nie znaczy to, aby nauki humanistyczne nie mogły osiągnąć tego samego poziomu przy użyciu tych samych zasad i sprawdzianów teoretycznej doskonałości, bynajmniej przy tym nie zatracając swej odrębności, nie sprowadzając danych sobie zjawisk do przyrodniczych kategorii, nie stając się częściami wiedzy przyrodniczej. Zasady formalne bowiem, których stosowanie jest warunkiem naukowej analizy i teoretycznego wyjaśnienia — więc przede wszystkim zasada realnej tożsamości (elementów w różnych kombinacjach) i zasada przyczynowości — nie są wcale przywiązane do takiej lub innej klasy badanych zjawisk, choć, rozumie się, metody ich użycia różnić się muszą zależnie od danych, do których się je stosuje. Względnie doskonałe wyniki, jakie dotychczas nauki o przyrodzie, w przeciwieństwie do większości nauk humanistycznych, osiągnęły przy stosowaniu tych zasad, nie pochodzą wcale stąd, jakoby te ostatnie były wyłącznie i specjalnie formami rzeczy i faktów naturalnych. Powodzenie nauk o przyrodzie tłumaczy się przede wszystkim tym, że badania przyrodnicze powstały i rozwinęły się historycznie wcześniej niż humanistyczne, a to dlatego, że przy niezbyt złożonym ustroju społecznym człowiek dostosowuje się czynnie do swego kulturalnego środowiska bez wielkiego nakładu teoretycznej refleksji, gdy tymczasem opanowanie przyrody stosunkowo wcześnie wymagać zaczyna techniki racjonalnej, opartej na bezstronnym poznaniu rzeczywistości. Przy tym stwierdzić należy, że zjawiska przyrodnicze, zwłaszcza przestrzenne, daleko łatwiej poddają się naukowemu ujęciu niż humanistyczne; nie możemy tu wdawać się w wyjaśnianie tej różnicy, gdyż zaprowadziłoby to nas zbyt daleko. A wreszcie, jak to już Comte i Spencer szczegółowo uwydatnili, ważną przeszkodą w rozwoju badań humanistycznych była i jest trudność wyzbycia się skłonności do oceny badanych wartości, do subiektywnego normowania badanych czynności, a nawet do czynnego wpływania na przebieg kulturalnego stawania się za pośrednictwem tych właśnie narzędzi myślowych, których jedynym użytkiem powinno być budowanie gmachu czystej, bezinteresownej wiedzy.

Z tego ostatniego względu uznać musimy, że pogląd nadający naukom humanistycznym charakter praktyczny i ograniczający pole czystej teorii do badań nad naturą jest nie tylko nieuzasadniony, lecz w wysokim stopniu szkodliwy dla nauki. Pojmujemy, że w starożytności lub średniowieczu, przy stosunkowo niższym poziomie metodologii, filozof lub uczony piszący o zjawiskach humanistycznych nie był zdolny do ściśle teoretycznej refleksji, wolnej od oceniających i normujących dążeń. Ale wszak ideał czystego, doskonale racjonalnego poznania z wolna wprawdzie, lecz nieprzerwanie rozwija się wśród humanistów od pięciu blisko stuleci. Specjalnie zaś socjologia w ciągu ostatnich lat kilkudziesięciu uczyniła na drodze prowadzącej do tego ideału postępy, których filozo-

fowie, odmawiający jej cech naukowości, bądź nie znają, bądź świadomie ignorują. Prawda, że postępy te nie są jeszcze należycie usystematyzowane i że to, co dotychczas zrobiono, jest nieznaczną zaledwie cząstką tego, co do zrobienia pozostaje; ale są to sprawy dotyczące historycznej ewolucji nauki, nie zasadniczego jej stanowiska. Używać dziś całego mechanizmu nowoczesnej krytyki metodologicznej dla wykazania, że socjologia nie powinna dążyć do teoretycznej doskonałości, lecz winna cofnąć się na ten poziom formalny, na jakim stała refleksja nad społeczeństwem dwa tysiące lat temu — to znaczy poświęcać ideał naukowy i osiągnięte już rzeczywiste wyniki naukowe dla sofistycznej gry pojęć.

Sofistyką też, niczym więcej, jest argumentacja, że ponieważ świat humanistyczny jest światem praktycznym, światem czynów i wartości, więc wiedza o nim musi również zawierać pierwiastek praktyczny, normować działalność i stawiać wartości, jak badani przez nią ludzie. Z równą słusznością można by wszak argumentować, że ponieważ świat przyrody składa się z przedmiotów materialnych, więc i wiedza o nim musi posiadać cechę przedmiotu materialnego. Zdawałoby się, że pojęcie identyczności istoty poznania z przedmiotem poznawanym, jako gwarancji prawdziwości wiedzy, należy już do przeszłości i odżywać może tylko bądź u filozoficznie nieprzygotowanych osób (jak np. u pewnego słynnego naturalisty, który gwarancję obiektywnej ważności nauk przyrodniczych widzi w tym, że myśl poznająca jest z istoty swej „energią" jak poznawane zjawiska natury *), bądź u mistyków, uznających poznanie absolutne w postaci zlania się myśli z jej przedmiotem. Nie ma też żadnej zupełnie racji do twierdzenia, jakoby teoretyczne wyjaśnianie zjawisk humanistycznych musiało pomijać te cechy, jakie owe zjawiska posiadają w doświadczeniu działających i oceniających ludzi, aby koniecznie miało zniekształcać znane nam empirycznie przedmioty i fakty, jak to mniemają np. niektórzy fichteaniści. Oczywiście, żadna nauka nie zastąpi czynnego, aktualnego zetknięcia się z rzeczywistością, ale nie na tym bynajmniej zadanie jej polega. Winna ona tylko racjonalnie uporządkować te dane, które otrzymujemy przy aktualnym zetknięciu się z rzeczywistością. Przy tej racjonalizacji zaś nauki humanistyczne w ogóle, a socjologia w szczególności, nie tylko mogą, lecz muszą uwzględniać te zasadnicze własności zjawisk humanistycznych, które tym ostatnim przysługują bezpośrednio w czynnym życiu ludzkim, podobnie jak fizyka, chemia lub biologia muszą uwzględniać te własności zjawisk przyrodniczych, które uczony stwierdza w aktualnym doświadczeniu. Jest to niezbędny i oczywisty warunek obiektywnej ważności i normalnego rozwoju każdej nauki indukcyjnej. Że warunek ten nie zawsze był należycie wypełniany, że w szczególności socjologia w dążeniu do tego

---

* Por. krytykę teorii W. Ostwalda w: F. Znaniecki, *Nauki o kulturze* (oryg. 1952), tłum. J. Szacki, Warszawa 1971, s. 127 - 128 — *przyp. red.*

formalnego ideału nauki, który realizuje się w naukach przyrodniczych, nazbyt często poświęcała empiryczną treść i znaczenie danych sobie zjawisk dla różnych doktrynerskich celów, to nie znaczy, aby była ona z istoty swej niezdolna do niedoktrynerskiego badania.

Dalszą dyskusję ogólną nad tym, czy socjologia ma być nauką ściśle teoretyczną, czy też techniką o praktycznych zadaniach, uważamy za niepotrzebną. Wyjaśniliśmy dostatecznie nasze stanowisko; zresztą kwestia była i jest z góry przesądzona, wobec istotnego rozwoju socjologii ściśle teoretycznej — rozwoju, do którego, mamy nadzieję, nasza praca będzie skromnym, lecz rzeczywistym przyczynkiem. Pozostaje jednak do spełnienia inne, daleko trudniejsze zadanie w związku z powyższymi rozważaniami. O ile mianowicie świadomym lub nieświadomym źródłem poglądu odmawiającego socjologii w ogóle charakteru czystej teorii jest niechęć do naturalistycznego ujmowania zjawisk społecznych, o tyle właśnie sympatyzujemy z prądem myślowym, w którym ten pogląd się rozwinął. Faktem jest, że w przeważnej większości wypadków teoretycy, usiłujący nadać socjologii cechę ściśle obiektywnej naukowości, nie zadowalali się stosowaniem w dziedzinie jej badań tego formalnego ideału poznania, który rozwinął się w ciągu badań indukcyjnych nad przyrodą, lecz jednocześnie żywcem przenosili na tę dziedzinę przesłanki metodyczne, pojęcia heurystyczne, a nawet zasadnicze teorie nauk przyrodniczych, słowem — wcielić się starali świat społeczny do przyrody. Otóż przeciwko tym usiłowaniom wystąpić musimy jeszcze energiczniej niż filozofowie o idealistycznym zabarwieniu, choć nie w imię wartości praktycznych lub żywej bezpośredniości humanistycznego rozumienia i odczuwania, lecz z uwagi na czysto teoretyczne zadania naszej nauki. Zadań tych bowiem, w naszym przekonaniu, spełnić ona nie może należycie, dopóki nie wyrobi sobie metody własnej, niezależnej, ściśle dostosowanej do zasadniczych właściwości jej przedmiotu.

## *Sprawa filozoficznych przesłanek socjologii*

Ale walka z zachłannością naturalizmu na gruncie teoretycznym nie jest łatwa. Będziemy musieli sięgnąć daleko głębiej do epistemologicznych i fenomenologicznych podstaw wiedzy naukowej, niż to się zwykle czyni przy omawianiu wstępnym przesłanek ogólnych jakiejś pojedynczej nauki.

Przede wszystkim tedy kwestie przedmiotu, zadań i metody socjologii, rozważane w świetle naturalistycznych uroszczeń, wiążą się z ogólniejszym zagadnieniem stosunku pomiędzy naukami przyrodniczymi a naukami humanistycznymi w ogóle. Dla socjologii sprawa tego stosunku jest ważniejsza niż dla jakiejkolwiek innej nauki (prócz może psychologii). Socjologia bowiem od początku swego świadomego istnienia

wielokrotnie występować się starała jako łącznik między wiedzą przyrodniczą a humanistyczną. Tak więc, począwszy od Comte'a, a zwłaszcza od Spencera, większość dzieł syntetycznych najprzód wyjaśnia społeczeństwo jako wytwór i część natury, później zaś bierze pod uwagę kulturalną stronę życia społecznego, uzależniając przy tym sposób stawiania i rozwiązywania zagadnień dotyczących tej strony kulturalnej od wyników przyrodniczych dociekań; i tak pojęta socjologia uważana jest za podstawę nauk humanistycznych specjalnych [6]. Niektóre z odnośnych teorii interpretują życie społeczno-kulturalne całkowicie przy pomocy schematyzmu przyrodniczego [7]. Inne — i tych jest więcej — przyjmując wiedzę przyrodniczą za podstawę socjologii, uznają jednak (jak to w pewnej mierze czynił już Comte), że życie społeczne posiada swoje własne odrębne właściwości, nie dające się ująć całkowicie w kategorie przyrodnicze i wymagające, przynajmniej na wyższych szczeblach kulturalnego rozwoju, dodatkowego wprowadzenia nowych kategorii [8]. Przy tym, socjologia w różnorodny sposób kojarzy się z psychologią, której, jak wiadomo, wielu psychologów przypisuje podobną rolę pośredniczącą między naukami przyrodniczymi a humanistycznymi, która jednak — wobec niemożności wyjaśnienia tworów kulturalnych przez psychikę osobnika — sama przez się bez socjologii roli tej spełniać nie jest w stanie [9].

W badaniach monograficznych analogiczny punkt widzenia występuje bardzo często. Do socjologii zaliczane są liczne studia o charakterze przyrodniczym; jako przykłady wymieniamy: studia nad wpływem środowiska geograficznego na ustrój biopsychiczny członków grupy społecznej, studia nad rasami w antropologicznym znaczeniu tego słowa *, studia nad antropologicznym typem zbrodniarza, badania dotyczące ruchu ludności (urodzeń i śmierci), stanu zdrowotności, dziedziczności i eugenezy itd. We wszystkich niemal odnośnych pracach występuje mniej lub

---

[6] Wydana niedawno (Kraków 1919) *Socjologia* (raczej „wstęp do socjologii") B. Limanowskiego zawiera szczegółową próbę wykazania należności socjologii do nauk o naturze.

[7] Tak czyni np. H. Spencer w pierwszych dwu częściach swych *Zasad socjologii* [cz. 1 - 6 tłum. J. K. Potocki, Warszawa 1889 - 1891, cz. 7 tłum. J. Stecki, Warszawa 1898 — *przyp. red.*], choć w następnych częściach specjalnych w pewnym stopniu zrzeka się swego schematu.

[8] Por. np. L. Ward, *The Psychic Factors of Civilization*; F. Giddings, *Principles of Sociology [An Analysis of the Phenomena of Association and of Social Organization*, New York 1899], ks. 1, rozdz. 1; A. Schäffle, *Bau und Leben des Sozialen Körpers* [1875 - 1878, 7 t., 2 wyd. Tübingen 1881, wyd. poprawione 1896, 2 t.], passim; zob. też R. Eisler, *Soziologie* [Leipzig 1903), § 12 (*Soziale Kausalität*).

[9] W. Wundt, główny twórca teorii przypisującej psychologii znaczenie podstawy nauk humanistycznych, musiał wszak dopełnić psychologię indywidualną przez swą *Völkerpsychologie*, która w znacznej mierze pokrywa się z socjologią.

* Por. s. 57 i nast. niniejszego tomu — *przyp. red.*

więcej wyraźnie założenie, że wyniki tych badań, dokonanych z naturalistycznego punktu widzenia, są miarodajne dla dociekań nad życiem kulturalnym zbiorowisk lub osobników, do których się odnoszą.

Stanowisko, które tym sposobem socjologia w przekonaniu wielu, prawdopodobnie większości jej przedstawicieli, zajęła na pograniczu wiedzy przyrodniczej i humanistycznej, przyczyniło się oczywiście przede wszystkim do tego, że jest ona ulubionym polem monistycznym usiłowań sprowadzenia świata kultury do świata przyrody i że wszelkie naturalistyczne poglądy na kulturę w niej przede wszystkim znajdują swój wyraz. Lecz nawet w tych wypadkach, gdy praca socjologiczna odbywa się w granicach humanistycznych zagadnień i nie rości sobie pretensji do pośredniczenia pomiędzy owymi dwiema głównymi dziedzinami wiedzy ludzkiej, pozostaje ona w znacznym stopniu zależna od naturalizmu. Żadna bowiem nauka humanistyczna nie jest wolna od naturalistycznych przesłanek, świadomie lub nieświadomie warunkujących sposób stawiania pewnych zasadniczych problemów. Wprawdzie naiwny naturalizm XVIII stulecia ustąpił był na pewien czas miejsca innym kierunkom myślowym w pierwszej połowie ubiegłego wieku, lecz teoria ewolucji znowu wzmocniła naturalistyczne stanowisko w nauce i w filozofii i dziś jest ono silniejsze niż kiedykolwiek. Każdy naukowiec humanista w głębi duszy przyznaje słuszność naturalistycznemu poglądowi na świat, pogląd ten bowiem zdaje się wybornie harmonizować z tym naiwnym zapatrywaniem „zdrowego rozsądku", którego się bezrefleksyjnie trzymamy w życiu codziennym, a przy tym doskonale odpowiada na pierwszy rzut oka wymaganiom racjonalizmu poznawczego i monistycznej dążności umysłu. Przede wszystkim zaś jest on jedynym dzisiaj teoretycznym poglądem na świat, który nie pozostaje odosobniony na wyżynach czystej filozofii, lecz znajduje swe zastosowanie w niezliczonych empirycznych zagadnieniach nauki. Dlatego też dzisiejszy teoretyk kultury, o ile pozostaje czystym teoretykiem, a przy tym nie ogranicza się do prostego opisu lub nie zasklepia się w drobiazgowej analizie poszczególnych zjawisk, przy każdej próbie ogólniejszej syntezy, przy każdym poszukiwaniu praw kulturalnego stawania się natrafia na gotowe już formuły i dokładnie opracowane teorie naturalistyczne i najczęściej, dobrowolnie lub mimo woli, podpada pod ich schematyzm, nie umiejąc im nic równie pozytywnego przeciwstawić. Co najwyżej w swej ogólnej refleksji nad podstawami wiedzy dodaje on do naturalistycznego obrazu świata komentarz w duchu idealistycznym, uznając w zasadzie cały świat empiryczny za zależny od podmiotowych form postrzegania i myślenia. Ale komentarz ten nie wpływa wcale na kwestię ustosunkowania natury i kultury jako części tego empirycznego świata, rozpatrywanych z punktu widzenia nauki pozytywnej, i to ustosunkowanie dla humanisty jako dla uczonego pozostaje zwykle jednostronną zależnością kultury od natury w granicach konkretnych nau-

kowych zagadnień, cokolwiek zresztą tenże humanista jako filozof mniemać może o absolutnym stosunku człowieka do świata w ogóle.

W tej zależności wiedzy humanistycznej od wiedzy przyrodniczej nie byłoby oczywiście nic złego, gdyby była ona użyteczna, a przynajmniej nieszkodliwa dla pozytywnych badań naukowych w dziedzinie kultury. Tak jednak nie jest. Narzuca ona naukom humanistycznym obce im zadania i niezgodne z ich przedmiotem formy poznawcze; co gorzej, częstokroć nagina ich treść do gotowych wyników nauk przyrodniczych i prowadzi nie tylko do sztucznych, lecz wprost do fałszywych teorii. Naszym zdaniem, cała niemal wiedza humanistyczna znajduje się obecnie na tym stadium ewolucji, gdzie dalszy postęp wymaga wprowadzenia zupełnie nowych metodycznych postulatów, przejścia do nowego, logicznie wyższego typu naukowej konstrukcji. Pierwszym zaś, niezbędnym warunkiem tego postępu dla każdej nauki, w szczególności dla socjologii, jest uniezależnienie się od naturalizmu. To zaś możliwe jest tylko wtedy, gdy przesłanki metodologiczne i pojęcia heurystyczne całej wiedzy o kulturze oparte zostaną na innym poglądzie na świat, skrajnie różnym od naturalistycznego, a bardziej od niego dostosowanym do potrzeb tej wiedzy.

Pierwszym zadaniem naszym musi więc być rewizja założeń filozoficznych, którymi posługują się nauki humanistyczne w ogóle. Dopiero po dokonaniu tej rewizji i częściowej przynajmniej rekonstrukcji tych założeń będziemy mogli rozważyć w szczególności zadania i metody socjologii.

Część pierwsza

# OGÓLNE ZAŁOŻENIA POZNAWCZE WIEDZY HUMANISTYCZNEJ

## I. Ewolucja przyrodnicza a rozwój kultury [1]

### *Krytyka poglądu na przyrodniczą genezę kultury*

Punktem centralnym, dokoła którego obraca się naturalizm nowoczesny, jest teoria ewolucji. Dzięki niej dopiero możliwe się stały próby naukowej interpretacji świata kultury jako wytworu i części przyrody. Streśćmy pokrótce ogólne przesłanki, z których ta interpretacja wychodzi.

Człowiek, który kulturę wytwarza, jest ostatnim ogniwem ewolucji istot żyjących, genetycznie uwarunkowanym przez ogniwa poprzednie. Kultura jest wynikiem dostosowania się gatunku ludzkiego do naturalnego otoczenia, dostosowania się, które polega z jednej strony na pewnych przekształceniach organicznych w człowieku, wytwarzających nowe a coraz bardziej złożone mechanizmy reakcji na wpływy zewnętrzne, z drugiej strony — na przekształceniach przedmiotów naturalnego otoczenia, będących wynikiem tych reakcji. Wyprowadzając genetycznie najwyższe formy świadomości ludzkiej z najelementarniejszych procesów biologicznych i pojmując najbardziej nawet twórcze sposoby oddziaływania człowieka na daną mu rzeczywistość jako bardziej tylko skomplikowane stadia rozwoju tych działań naturalnych, które na niższych szczeblach życia wyrażają się jako chwytanie i przyswajanie pokarmu, ostatecznie zaś sięgają wstecz do stosunków chemicznych i fizycznych —

[1] Filozoficzne stanowisko, na którym opiera się niniejszy rozdział, zostało już wyrażone w rozdziale wstępnym książki *Cultural Reality* (Chicago 1919), poprzednio zaś, w cokolwiek innej formie, w pracy *Znaczenie rozwoju świata i człowieka* (Warszawa 1913, Świat i Człowiek).

ewolucjonizm znosi przepaść, która w dawniejszej filozofii dzieliła życie duchowe człowieka od świata materialnego i całkowicie wciela kulturę do przyrody. Chociaż faktyczne sprowadzenie poszczególnych zjawisk kulturalnych do procesów naturalnych w naukowym badaniu okazuje się trudne, ściśle biorąc nawet niemożliwe, naturalizm uważa tę niemożliwość za czysto praktyczną, nie epistemologiczną, za wynik zbyt wielkiej złożoności życia kulturalnego, utrudniającej na dzisiejszym poziomie nauki jego rozłożenie na procesy chemiczno-biologiczne i fizykomechaniczne. Rozwój kultury przedstawia się z tego punktu widzenia jako olbrzymie nagromadzenie faktów naturalnych, z których każdy zachodzi ściśle według zasad przyczynowości przyrodniczej; nic się w tym rozwoju istotnie nowego nie tworzy, tylko tak samo, jak w świecie nieorganicznym i organicznym, zachodzą ciągłe przemiany układów mechanicznych czy energetycznych, zdeterminowane przez cały poprzedni stan świata.

Otóż, zanim przejdziemy do krytyki powyższego poglądu, zaznaczyć pragniemy z góry, że bynajmniej nie myślimy podawać w wątpliwość znaczenia różnych teorii naturalistycznych jako teorii ściśle naukowych. Nie zamierzamy wcale krytykować ani teorii pochodzenia gatunku ludzkiego z innych gatunków zwierzęcych, ani teorii rozwoju czynników naturalnych ewolucji biologicznej, ani teorii rozwoju psychicznego cech gatunku ludzkiego z elementarnych reakcji organicznych, ani w ogóle żadnych poglądów wiedzy przyrodniczej, *o ile występują one wyłącznie w granicach odnośnych nauk specjalnych*, jako podstawy do systematycznego ujęcia pewnych przedmiotów i faktów. Krytyka nasza dotyczyć będzie tylko: po pierwsze, usiłowań zużytkowania teoryj nauk przyrodniczych, jako podstaw systematyzacji zjawisk humanistycznych, po drugie, usiłowań nadania tym teoriom filozoficznego znaczenia, uważania ich za prawdziwe w odniesieniu do ostatecznej istoty bądź świata jako całości, bądź nawet poszczególnych konkretnych części tego świata.

Tego rodzaju ograniczenie zakresu stosowalności teoryj przyrodniczych jest epistemologicznie zupełnie możliwe bez podrywania ich prawdziwości w granicach tej stosowalności. Każda teoria naukowa jest przede wszystkim prawdziwa tylko w odniesieniu do tej klasy zjawisk, na podstawie której została utworzona; jej rozszerzenie na inne klasy zjawisk jest błędem, o ile nie opiera się na wykazaniu, że te inne klasy mogą być uznane dla celów naukowych jako zasadniczo identyczne z tą, do której dana teoria pierwotnie się stosuje. A dalej, każda nauka bierze przede wszystkim pod uwagę jedynie pewną stronę, pewne właściwości badanych przez się zjawisk, z pominięciem innych stron czy innych właściwości; nie można tedy twierdzić, aby jakakolwiek nauka wyrażała ostateczną i całkowitą istotę nawet tych zjawisk, które są jej specjalnym przedmiotem i w odniesieniu do których jej teorie są praw-

dziwe, chyba że wykazalibyśmy, iż z obranego przez tę naukę punktu widzenia całe konkretne bogactwo tych zjawisk daje się poznawczo ująć. Teorie przyrodnicze więc mogą być prawdziwe w odniesieniu do pewnej konkretnej części świata i do pewnej strony tej części, a jednak nie stosować się wcale do innych konkretnych części świata i nie uwzględniać wcale innych stron tej części, do której się stosują.

Nietrudno wykazać, że w takim właśnie położeniu znajduje się teoria ewolucji, pomimo że ze wszystkich teorii przyrodniczych wykazuje ona największe uroszczenia metodologicznie i metafizyczne. Aby uświadomić sobie bezprawność jej zastosowania do tej części naszego empirycznego świata, którą nazywamy kulturą w ściślejszym znaczeniu, w odróżnieniu od natury, należy tylko zdać sobie sprawę z zasadniczej odmienności, niewspółmierności zjawisk kulturalnych, jak je ujmują nauki o kulturze, w porównaniu ze zjawiskami naturalnymi, jak przedstawiają się one naukom przyrodniczym.

Zjawiska przyrodnicze w naturalistycznym pojmowaniu — to przedmioty i fakty, zasadniczo niezależne od przebiegu naszego doświadczenia i myślenia. Mniejsza o to w tej chwili, czy to pojmowanie wyraża pierwotny i właściwy charakter tych przedmiotów i faktów jako zjawisk konkretnych, czy też tylko jest wtórną konstrukcją poznawczą, wynikiem abstrakcji, która pewne cechy tych zjawisk pominęła jako nie odpowiadające celom nauk o przyrodzie. Dość, że te nauki w taki sposób właśnie swoje przedmioty i fakty pojmują i że na tym pojmowaniu opiera się teoria ewolucji, gdy usiłuje wcielić kulturę do natury. Zjawiska przyrodnicze są dane badaczowi jako samoistne, jako „niczyje". Prawda, że w refleksji nad swym badaniem musi on zdać sobie sprawę, że te zjawiska są wszak dane jemu jako podmiotowi; jako teoretyk jednak, i dopóki jest tylko teoretykiem, przypuszcza, że to nie wpływa wcale na naturę badanych przezeń przedmiotów i faktów, że on sam w przebiegu badań spełnia funkcję absolutnego, czystego podmiotu poznania, że występuje jako obserwator i teoretyk idealny, nadindywidualny, że osobistość jego nie gra żadnej roli, nie warunkuje jego doświadczeń i czynności myślowych. Faktycznie też stara się on uwolnić od wszelkich osobistych, „subiektywnych" właściwości w granicach swej czynności poznawczej, dąży do absolutnej obiektywności jako do swego ideału [2].

---

[2] Gwoli uniknięcia nieporozumień terminologicznych zaznaczamy, że używamy terminu „zjawisko" (*phaenomenon*), śladem Kanta, aby oznaczyć wszystko, co jest empirycznie poznawalne. Kategoria zjawiska jest więc czysto epistemologiczna. W szerszym niż epistemologiczne znaczeniu używamy wyrazów „podmiot" i „przedmiot" jako terminów formalnych. Stosunek podmiotu i przedmiotu formalnie rozpatrywany jest w naszym pojmowaniu stosunkiem zachodzącym wszędzie, gdzie wykonywana jest czynność, gdyż wszelka czynność jest myślą (zob. rozdz. IV), wszelka myśl zaś posiada cechę podmiotowości formalnej w stosunku do tego, do

Tymczasem zjawiska humanistyczne, tak jak je ujmuje badacz kultury, gdy pogrążony w specjalnych swych zagadnieniach zapomina o naturalizmie, to są zasadniczo zjawiska „czyjeś". Są to przedmioty doświadczenia i działalności oraz czynności myślowe czy praktyczne członków naszej własnej grupy społecznej, jak my sami i inni członkowie tej grupy ich doświadczają i pojmują; dalej, przedmioty i czynności, które obserwujemy obecnie w innych grupach społecznych, tak jak są dane członkom tych grup lub przez nich wykonywane; dalej, przedmioty i czynności, odtwarzane z zabytków historycznych, tak jak przypuszczać możemy, że istniały dla żyjących w odnośnych epokach osobników świadomych lub przez nich były świadomie spełniane. Sfera, w której obraca się humanista, to nie świat realności samoistnych, jakby się przedstawiał jakiemuś idealnemu absolutnemu podmiotowi; to świat cudzych „świadomości", ściślej mówiąc, świat przedmiotów, danych innym konkretnym, historycznie uwarunkowanym osobnikom i grupom, oraz czynności, dokonywanych nad owymi przedmiotami przez tych, którym one są dane jako ich doświadczenia. Nawet jeśli humanista bada własne swe doświadczenia, musi siebie samego traktować nie jako czysty rozum poznający, lecz jako empiryczne indywiduum, członka empirycznych grup społecznych, i na doświadczenia swe patrzeć nie jako na składniki lub przedstawienia jakiegoś bezwzględnie realnego świata, lecz jako na przedmioty dane czyjejś „świadomości".

Rozumie się, że o ile humanista jest teoretykiem, musi również dążyć do absolutnej obiektywności, musi również, jako badacz i w granicach swej funkcji poznawczej, starać się być idealnym obserwatorem, czystym podmiotem poznania i postulować, że jego badanie nie wpływa

---

czego się odnosi, co jest jej przedmiotem. Podmiotem więc formalnie jest źródło i ośrodek czynności, przedmiotem — wszystko, co jest dane czynności. Poza tym jednak terminu „przedmiot" używamy w znaczeniu ontologicznym, jako jedną z kategorii rzeczywistości; mamy do tego prawo na tej zasadzie, że myśl logiczna istotnie nadaje wszystkiemu, co jej jest dane, tę formę, która stosuje się ontologicznie właściwie tylko do elementów trwałych rzeczywistości. W tym ontologicznym znaczeniu kategorii *przedmiotu* przeciwstawiamy kategorię *czynności*, przedmioty dzielimy na *rzeczy* i *wartości*, kategorię przedmiotu dopełniamy przez inne ontologiczne kategorie (*stosunek, właściwość, fakt, treść, znaczenie* itd.). Dalszą trudność sprawia odróżnienie cechy formalnej przedmiotowości, przysługującej przedmiotom czynności myślowych, oraz cechy realnej przedmiotowości, przysługującej pewnym formalnym przedmiotom w przeciwstawieniu do innych formalnych przedmiotów, od tej cechy, która przysługuje *zarówno przedmiotom, jak czynnościom*, gdy są wyniesione ponad aktualny przebieg czyjegokolwiek *doświadczenia*, gdy trwają realnie *resp.* idealnie, chociaż nikomu nie są aktualnie dane *resp.* przez nikogo nie są spełniane. Zdecydowaliśmy się używać do oznaczenia tej cechy terminu *obiektywność* w przeciwieństwie do *subiektywności*; nie widzimy bowiem, dlaczego by istnienie podwójnych terminów, polskich i przyswojonych obcych, nie miało być zużytkowane do rozróżnienia znaczeń, które ze szkodą dla filozofii nie były dostatecznie rozróżniane.

na naturę przedmiotów tego badania; ale przedmioty tego badania są już same w sobie, w istocie swej ujęte przezeń jako zależne od empirycznych, ludzkich podmiotów. Tę cechę zjawisk kulturalnych, przedmiotów humanistycznego badania, tę ich zasadniczą właściwość, że jako przedmioty teoretycznej refleksji są one już przedmiotami, komuś danymi w doświadczeniu, lub czyimiś świadomymi czynnościami, nazwać możemy *współczynnikiem humanistycznym* tych zjawisk. Mit, dzieło sztuki, wyraz mowy, narzędzie, schemat prawny, ustrój społeczny są tym, czym są, jedynie jako świadome ludzkie zjawiska; poznajemy je tylko w odniesieniu do znanego lub hipotetycznie skonstruowanego kompleksu doświadczeń i czynności tych empirycznych, ograniczonych, historycznie i społecznie uwarunkowanych osobników lub zbiorów osobników świadomych, którzy je wytworzyli i którzy się nimi posługują. Bez współczynnika humanistycznego mitu nie ma wcale; obraz jest chaosem plam barwnych na płótnie; wyraz mowy jest dźwiękiem bez znaczenia; schemat prawny jest zbiorem dźwięków lub czarnych znaczków na papierze; ustrój społeczny — kompleksem bezsensownych ruchów organizmów żyjących; narzędzie — bryłą żelaza. Cała realność obiektywna tych zjawisk jako przedmiotów wiedzy humanistycznej, wszystkie cechy, które stanowią ich treść w oczach badacza, wszystkie związki, które każde z tych zjawisk łączą z innymi zjawiskami w obrębie świata kultury — wszystko to znika bez śladu z chwilą, gdy usuniemy współczynnik humanistyczny, gdy zjawiska te ujmiemy nie jako przedmioty czyjegoś doświadczenia lub kompleksy czyichś świadomych czynności, lecz jako rzeczywistość „niczyją", o typie postulowanym przez nauki przyrodnicze.

Jasne jest wobec tego, że stojąc na pozytywnym, ściśle empirycznym gruncie wiedzy humanistycznej genetyczne wyprowadzenie kultury z przyrody jest naukowo niemożliwe. Pewne metodologiczne trudności nasuwają się nawet z przyrodniczego punktu widzenia. Spomiędzy hipotez o początku rodzaju ludzkiego biologicznie najprawdopodobniejsza jest ta, która przypisuje rozwój najważniejszych cech wyróżniających gatunek ludzki od zwierzęcych — przede wszystkim mózgu i ręki — wpływowi życia społecznego, mowy i używania sztucznych narzędzi, a więc wpływowi kultury [3]. Zachodzi tu oczywiście wzajemne oddziaływanie funkcji i narządów, które wobec tego, że są to funkcje kulturalne, wymaga uwzględnienia świadomości jako czynnika ewolucji, a więc wyprowadza poza sferę czysto przyrodniczą. Lecz metodologiczna niemożliwość genetycznej dedukcji kultury z przyrody uwydatnia się w pełni dopie-

---

[3] Zob.: F. Giddings, *Principles of Sociology* [*An Analysis of the Phenomena of Association and of Social Organization*, New York 1899], ks. 3, rozdz. 2; E. Majewski, *Nauka o cywilizacji*, t. 1, Warszawa 1908, s. 103 i nast.; J. Izoulet, *La cité moderne*, Paris 1895, passim.

ro, gdy staniemy na gruncie humanistycznym i wychodząc z tego, co istotnie wiemy o kulturze dzięki naukom specjalnym, nie zaś z ogólnikowych konstrukcji filozoficzno-przyrodniczych, postawimy zagadnienie początków kultury.

Jakkolwiek daleko sięgniemy w przeszłość kulturalną, zawsze znajdziemy zjawiska o tym samym zasadniczym charakterze, coraz mniej liczne, coraz uboższe w treść i znaczenie, lecz obdarzone tym samym współczynnikiem humanistycznym, dające się poznać z punktu widzenia nauk o kulturze tylko w ten sposób, że je interpretujemy na wzór znanych nam obecnie przedmiotów kulturalnych jako przedmioty doświadczenia i działalności istot świadomych, żyjących w przeszłości. Dopóki taka interpretacja jest możliwa, dopóki np. wykopaliska możemy pojmować jako narzędzia ludzkie o funkcjach podobnych do obecnych narzędzi, czyli jako przedmioty kulturalne dane świadomości ludzi przedhistorycznych, jesteśmy wciąż jeszcze w granicach kultury, nie u jej przedkulturalnych początków. Z chwilą zaś, gdy ta interpretacja staje się niemożliwa, gdy natrafiamy na zjawiska pozbawione współczynnika humanistycznego, nić dociekań urywa się bezwzględnie, przechodzimy na zupełnie inną płaszczyznę, mamy do czynienia z zupełnie inną rzeczywistością, nie mającą nic wspólnego ze światem kultury. Porównując np. rękę praczłowieka z ręką małp człekokształtnych, rozważając warunki klimatyczne, geologiczne, faunę i florę okresu, w którym przypuszczalnie żył człowiek, nie badamy już, jak poprzednio, elementów czyjegoś doświadczenia i przedmiotów czyichś czynności świadomych, lecz rzeczy i procesy naturalne, w których nie potrzebujemy doszukiwać się żadnych innych treści i znaczeń, prócz tych, które nadaje im wiedza przyrodnicza, zbudowana za pomocą racjonalnej systematyzacji danych uważanych za „niczyje", a oparta na domyślnym postulacie czystego teoretycznego podmiotu, poznającego nasz świat zmysłowy. Jesteśmy więc poza sferą kultury i nie mamy żadnej możności przejścia do tej sfery, chyba że znów wprowadzimy praczłowieka, nie jako część przyrody, lecz jako świadomy podmiot doświadczenia i działalności, i odniesiemy własną jego rękę, klimat, ustrój geologiczny, faunę i florę jego otoczenia do niego samego, jako jego przedmioty. Wtedy jednak zjawiska te, jak się przekonamy wkrótce, przestają być naturalne i stają się same częściami kultury, jak narzędzie, wyraz lub mit.

Pomiędzy przyrodą a kulturą nie ma więc genetycznego przejścia dla naszej nauki, po prostu dlatego, że nie można wyprowadzić przedmiotów, pojętych jako czyjeś, z przedmiotów, pojętych jako niczyje, nie wprowadzając już kogoś, kto te przedmioty niczyje sobie uświadamia, a więc nie popełniając *petitio principii.* Pogląd, że zjawiska kulturalne powstały ze zjawisk przyrodniczych, a więc są jeszcze przyrodnicze w swej ostatecznej istotności, jest jawną niedorzecznością. Pozostaje jednak inna możliwość dla teorii przyrodniczej genezy kultury, miano-

wicie twierdzenie, że chociaż zjawiska kulturalne są zasadniczo różne od zjawisk przyrodniczych, jednakże te ostatnie są determinującą przyczyną ich powstania i rozwoju, stanowią właściwe realne podłoże, któremu kultura zawdzięcza swe istnienie.

Twierdzenie to jednak jest niezgodne z metodologicznymi przesłankami, na których opierają się badania humanistyczne, nie wtedy, gdy pod wpływem naturalizmu tworzą próby ogólnikowego wyjaśnienia całego życia kulturalnego w pewnej dziedzinie, lecz wtedy, gdy badają genezę poszczególnych zjawisk kulturalnych. Kiedykolwiek w zakresie znanych nam empirycznie cywilizacji staramy się wyjaśnić powstanie jakiegoś zjawiska czy nawet ograniczonego kompleksu zjawisk, zawsze jako zasadniczy czynnik determinujący jego genezę, znajdujemy jakieś inne zjawisko kulturalne czy kompleks zjawisk kulturalnych. Dla wyjaśnienia form językowych, dzieł literackich i artystycznych, poglądów filozoficznych, obrzędów religijnych, ustaw prawnych, instytucji ekonomicznych szukamy przede wszystkim źródeł genetycznych w dobytku kulturalnym grup społecznych i osobników, używamy, jako podstaw do wyjaśnienia, innych zjawisk kulturalnych — najczęściej nawet zjawisk tej samej klasy. Prawda, że niejednokrotnie teoretyk kultury wprowadza również, jako czynniki współdeterminujące, wpływy naturalnego otoczenia lub biologicznych procesów zachodzących w organizmie danej jednostki lub grupy; później (rozdz. II i III) powrócimy do tych kwestii. W każdym razie jednak już teraz łatwo sobie zdać sprawę, że jakakolwiek może być doniosłość tych czynników, hipoteza ich działania na życie kulturalne zakłada już, jako podstawowy, związek świadomy pomiędzy danym zjawiskiem kulturalnym a innymi, uznaje *implicite* ciągłość tradycji kulturalnej i wpływ bezpośredni tej tradycji. Przypuśćmy nawet, że dzieło sztuki jest uwarunkowane przez fizjologiczne procesy zachodzące w organizmie artysty, że powstanie instytucji ekonomicznej jest uzależnione od pewnych oddziaływań naturalnego otoczenia. Lecz wpływ fizjologicznych procesów wtedy tylko może się wyrazić w pewnych formach artystycznych, jeżeli artysta jest artystą, to znaczy, jeżeli jego doświadczenie i działalność zostały ukształtowane przez estetyczne, kulturalne wpływy przeszłości i społecznego środowiska, jeżeli chce on i umie tworzyć dzieło sztuki z pewnego zakresu, o pewnym formalnym charakterze, temacie itd. Podobnie też wpływ naturalnego otoczenia wtedy tylko może mieć skutki ekonomiczne, jeżeli doświadczenie i działalność danej grupy społecznej w ogóle wyrażają się w instytucjach ekonomicznych pewnego typu, są ekonomicznie zdeterminowane przez uprzedni rozwój kultury, przykład innych społeczeństw itd. Słowem, wpływ naturalny może być w każdym razie tylko przyczyną dodatkową, modyfikującą tak czy inaczej działanie przyczyn zasadniczych — kulturalnych. Choćbyśmy sięgnęli jak najdalej w przeszłość, zawsze znajdziemy to samo: zasadniczym czynnikiem determinującym zjawiska

kulturalne są inne zjawiska kulturalne i dopiero na podstawie i w odniesieniu do działania tych czynników można mówić o wpływach naturalnych — jeżeli w ogóle przyjęcie tych ostatnich jest możliwe. Poszukiwanie jakiegoś stanu pierwotnego, w którym by procesy naturalne były jedynie czynnikami determinującymi pojawienie się zjawisk kulturalnych, stoi na tym samym poziomie, co poszukiwanie „pierwszej przyczyny" zjawisk biologicznych czy fizycznych. Przyroda nie może być przyczyną kultury i mogłaby być co najwyżej czymś, co modyfikuje z zewnątrz swoistą przyczynowość wewnętrzną procesów kulturalnych.

A nawet gdyby powyżej wymienione względy nie umożliwiały zasadniczo genetycznego wyjaśnienia kultury na podstawie naturalistycznej, w każdym razie wyjaśnienie podobne odsunąć by należało w najodleglejszą przyszłość. Oczywiście bowiem przy studiach genetycznych pierwszym warunkiem jest należyta znajomość procesów, których genezy poszukujemy; należyte poznanie ewolucji kulturalnej za pomocą metod humanistycznych musi więc poprzedzać wszelkie próby zbadania przedkulturalnych początków tej ewolucji. Ten sposób postępowania narzuca się nam tym bardziej, że początki kultury są nam empirycznie niedostępne, że moglibyśmy tylko wnioskować o nich pośrednio, za pomocą już znanych uogólnień, uzyskanych przez badanie dostępnego nam świata kulturalnego, oraz po doprowadzeniu badań genetycznych wstecz, począwszy od epoki teraźniejszej, tak daleko, jak metody nauk humanistycznych nam pozwolą. Lecz któryż humanista ośmieli się twierdzić, że dotychczasowe wyniki badań nad kulturą są wystarczające dla takiej rekonstrukcji całkowitej, nieznanej nam historycznie przeszłości? Prosta ostrożność naukowa, pomijając nawet wszelkie względy epistemologiczne, wymagałaby powstrzymania się na długie lata od wszelkich dociekań dotyczących absolutnej genezy kultury.

## *Humanistyczne pierwiastki w genezie świata empirycznego*

Możemy jednak pójść dalej jeszcze. Teoria ewolucji naturalnej nie może wyjaśnić genezy i rozwoju kultury nie tylko dlatego, że zjawiska kulturalne nie dają się wyprowadzić z naturalnych, ale i dlatego, że sama teoria ewolucji nie ma znaczenia filozoficznego, nie jest poznaniem istotnego procesu rozwojowego, któremu podlegał nasz rzeczywisty świat empiryczny, lecz posiada jedynie znaczenie heurystyczne, jest zasadą racjonalnej systematyzacji pewnych tylko specjalnych zjawisk, rozpatrywanych z pewnego specjalnego, jednostronnego punktu widzenia.

Powróćmy do stanowiska epistemologicznego, które teoretyk natury zajmuje wobec badanej przez siebie rzeczywistości. Chociaż jest on empirycznym, ludzkim, społecznie i historycznie uwarunkowanym osobni-

kiem, dąży on, jak widzieliśmy, do osiągnięcia punktu widzenia czysto teoretycznego, bezosobistego, idealnego podmiotu. Udaje mu się to w znacznej mierze, o ile chodzi o świat aktualnego jego doświadczenia. Nie może on jednak wynieść ani siebie, ani swego przedmiotu *ponad czas*. Jego własne poznanie odbywa się w czasie; jego teoria zajmuje miejsce po pewnych innych teoriach i przed pewnymi innymi teoriami, jest historycznie względna. Przedmiot jego zaś jest ograniczony do teraźniejszości, do tej aktualnej teraźniejszości, w której zjawiska są mu dane. Przyroda, stanowiąca bezpośredni materiał jego poznania, to wyłącznie obecna przyroda. O przeszłości, ściśle biorąc, nie „wie" on nic; buduje on tylko system pojęć o przeszłości za pomocą teorii opartych na obecnym stanie danej mu rzeczywistości.

Teoretyk humanista jest pod tym względem w lepszym położeniu. Pomińmy na razie kwestię wielokrotnie poruszaną w literaturze epistemologicznej — kwestię, jak mu są w ogóle dane cudze doświadczenia i czynności. Powrócimy do niej później; tutaj kwestia ta byłaby nie na czasie, gdyż nie pytamy wszak również, jak są przyrodnikowi w ogóle dane jego przedmioty. Stwierdzamy, że każdy z nich swoją klasę przedmiotów traktuje, jak gdyby mu bezpośrednio były dane — i to wystarcza nam na razie. Rozumie się, że humanista, podobnie jak przyrodnik, siebie ponad czas wynieść nie może; jego teoria z formalnego punktu widzenia jest równie względna historycznie, jak teoria przyrodnika. Ale gdy chodzi o przedmiot jego badań, stanowisko jego jest uprzywilejowane pod względem czasowości. Jemu bowiem dana jest nie tylko teraźniejszość, ale i przeszłość, ponieważ ludzie żyjący w przeszłości udzielają mu swoich doświadczeń za pośrednictwem zabytków historycznych i ponieważ skutki ich świadomej działalności, o której on wie, że była, wpływają na jego obecne doświadczenie; słowem, ponieważ pomiędzy nim a ludźmi, którzy niegdyś żyli, zachodzi faktyczne, choć jednostronne, porozumienie społeczne i faktyczne współdziałanie w tym samym rodzaju, choć nie w tym samym stopniu, co pomiędzy nim a innymi, obecnie żyjącymi ludźmi. Jego znajomość przeszłości to nie konstrukcja pojęciowa, lecz empiryczna wiedza o tym, co faktycznie było. Nie sięga ona wprawdzie bardzo daleko w przeszłość, nie zawsze jest ścisła, rzadko jest szczegółowa, ale taka, jaka jest, wystarcza, aby wyjść z granic teraźniejszości, w których przyrodnik jako czysty teoretyk jest zamknięty (o ile się nie posługuje dziełami przeszłości, czyli o ile nie dopełnia swej wiedzy przyrodniczej wiedzą humanistyczną). Zmniejsza ona znacznie względność historyczną teorii humanistycznych — dlatego też teorie te nie tracą tak szybko wartości, jak przyrodnicze — i nadaje znaczenie filozoficzne wnioskom ogólnym, które humanista ze swych badań wyprowadza odnośnie do ewolucji naszego doświadczenia i działalności.

Zasadniczy wniosek zaś, który wynika ze wszystkich badań humanistycznych bezpośrednio lub pośrednio (przez użytek metody porów-

nawczej łącznie z historyczną) — to zależność człowieka, jako działającego, poznającego i doświadczającego podmiotu, od przeszłości kulturalnej i kulturalnego otoczenia. Zależność ta nie zmniejsza się, lecz zwiększa z każdym krokiem naprzód w postępie umysłowym. Liczne tysiące lat życia kulturalnego nagromadziły tak olbrzymią masę przyzwyczajeń i tradycji, że człowiek dzisiejszy jest zupełnie niezdolny do poznawania, a nawet postrzegania świata inaczej niż przez pryzmat kultury. A więc przede wszystkim wszelkie teorie, jakie dzisiaj budujemy w odniesieniu do zjawisk przyrodniczych, włączając w to cały naturalizm nowoczesny, są wszak uwarunkowane przez przeszły rozwój nauki jako jednego ze składników świata kulturalnego i są same częścią naszej kultury intelektualnej. Dalej, formy logiczne, owe narzędzia systematyzacji poznawczej, i typy działalności, za pomocą której wyodrębniamy i przygotowujemy do badania zjawiska przyrodnicze, całe w ogóle stanowisko teoretyczne, jakie zajmujemy wobec świata, to również wytwór kultury, po większej części powstały nawet w ciągu dostępnego nam historycznie okresu. Dalej, wiemy, że poznanie nasze opiera się już na wynikach pierwotniejszego, praktycznego opracowania danych doświadczenia, że zagadnienia teoretyczne, które stawiamy danemu nam światu, są dalszym ciągiem zagadnień, które mu stawiała nasza technika od czasów prymitywnych; cała technika zaś, ze wszystkimi jej sposobami ujmowania rzeczywistości, to wszak produkt kulturalnej ewolucji ludzkości. Co więcej — sam nasz sposób postrzegania świata zmienia się w ciągu tej ewolucji, powoli wprawdzie, lecz dostatecznie, aby na drodze porównawczej można było z czasem zmiany te określić; inne postrzegamy cechy i stosunki, inaczej obserwujemy przedmioty niż nasi odlegli przodkowie.

Cała nasza rzeczywistość jest na wskroś przesiąknięta kulturą; z zaklętego koła naszego dobytku cywilizacyjnego wyjścia nie ma. Może badania nad zwierzęciem lub dzieckiem? Ależ w badaniach tych bądź interpretujemy ich świadomość na wzór naszej świadomości, utożsamiając świat, jak im jest dany, ze światem, jak jest dany nam, istotom kulturalnym, bądź też obserwujemy ich zachowanie się jako kompleks zjawisk stanowiących część naszego świata, a wtedy patrzymy na nie jak na wszystko inne — przez pryzmat kultury. Może własne nasze wspomnienia z dzieciństwa? Ależ od dzieciństwa byliśmy w świecie kultury, nasze wychowanie szło w dostosowaniu się do tego świata i zaczęło się daleko wcześniej, niż sięgają nasze wspomnienia; przy tym każdy późniejszy dodatek do naszego zasobu kulturalnego zmodyfikował formę i treść samych naszych wspomnień. Może studia nad organizmem żyjącym? Ależ organizm nasz własny czy też innej istoty, gdy go postrzegamy w ciągu naszych studiów, jest również częścią naszego kulturalnie uwarunkowanego świata. Jego obraz zmysłowy, wszystkie znaczenia tego obrazu, wszystkie stosunki, jakie znajdujemy pomiędzy jego elementami, oraz pomiędzy nim a otaczającą rzeczywistością materialną, nawet czyn-

ności fizyczne, za pomocą których przygotowujemy go do studiów anatomicznych lub fizjologicznych, nawet czynności umysłowe, w których zwracamy nań uwagę — wszystko to są wytwory kultury, w pewnej przynajmniej mierze. O ileż więcej zaś teoria, którą budujemy na podstawie tych badań!

Natura więc, tak jak nam się przedstawia, jest w znacznym, lecz dziś nie dającym się ściśle określić, stopniu dziełem ludzkim, wynikiem ewolucji dziejowej, która rozwinęła i przekształciła jednocześnie umysł ludzki i przedmioty przez niego ujmowane. Nie znaczy to jednak bynajmniej, aby natura, tak jak nam się dzisiaj przedstawia, nie była naturą rzeczywistą, taką, jak dzisiaj jest. Unikając realizmu przyrodniczego, nie powinniśmy przerzucać się na naukowo bezpłodne stanowisko idealistyczne. Natura, jak nam się przedstawia, jest jedyną naturą, jaką pomyśleć możemy; rzeczywistość, nam dana, jest jedyną dla nas rzeczywistością, wszelkie bowiem wyobrażenia i pojęcia rzeczywistości z rzeczywistości nam danej powstały i do niej się odnoszą jedynie. Jeżeli nasz świat nie jest światem rzeczywistym, my nic *wiedzieć* o tym nie możemy. Pozostając w granicach doświadczalnego i poznawalnego świata, musimy uznać, że natura dziś jest taka, jak ją postrzegamy. Wiemy jednak z badań nad dziejami kultury, że natura niegdyś nie mogła się tak samo przedstawiać naszym odległym przodkom, a więc że nie mogła być taka, jaka jest dzisiaj. Została ona wzbogacona przez wszystkie dodatki, jakie do niej dorzucił rozwój dziejowy, ten sam rozwój, który wzniósł umysł ludzki od poziomu dzikiego Tasmańczyka do poziomu nowoczesnego uczonego. Bez wątpienia, przed tymi dodatkami kulturalnymi, zanim dzieje ludzkości narzuciły na świat przyrody ową tkankę nowych postrzeżeń, nowych wyobrażeń, nowych pojęć, nowych teorii, była jakaś rzeczywistość, nie istotniejsza, lecz pierwotniejsza niż te późniejsze dodatki; wiemy to, gdyż wiemy, że przyroda istniała przed człowiekiem. Nie mamy jednak żadnej możności powrócenia do tej pierwotniejszej rzeczywistości. Nie możemy odtworzyć teoretycznie świata, jaki naprawdę był przed człowiekiem, a raczej przed historycznie nam dostępnym okresem rozwoju kulturalnego, jak nie możemy sobie wyobrazić czwartego wymiaru. Pozytywne poznanie natury przedkulturalnej wymagałoby, abyśmy się faktycznie przenieśli w rzeczywistą przeszłość, faktycznie stali się tymi istotami świadomymi, które przed tylu a tylu tysiącami lat postrzegały naturę.

Wynika stąd, że żadne z uogólnień naszej obecnej wiedzy przyrodniczej, opartej na obecnym stanie świata, nie może być prawdziwe w odniesieniu do dalszej przeszłości. Nasze teorie astronomiczne, fizykochemiczne, geologiczne, biologiczne stosują się do natury w ciągu tego tylko względnie krótkiego okresu, gdy rozważane w nich cechy rzeczywistości nie uległy zasadniczym zmianom. Jeżeli je rzutujemy w dalszą przeszłość, prowadzą jedynie do sztucznych konstrukcji świata, jakim ten

ostatni mógłby był być, gdyby zawsze był i pozostał taki, jaki jest obecnie, z tymi tylko cechami, które dziś wiedza przyrodnicza w nim uwzględnia, i gdyby był uległ tylko tym zmianom, które zgodnie z obecnymi teoriami obecnej natury powinny by były w nim zajść pomiędzy chwilą obecną a owym okresem przeszłości, na który rzutowaliśmy wyniki naszej wiedzy. Tak więc wszelkie próby genetycznego wyjaśnienia przedkulturalnej ewolucji naszego systemu planetarnego, ziemi, życia organicznego, świadomości itd. są beznadziejnie pozbawione obiektywnej ważności, o ile ich uroszczenia odnoszą się do tego, co *istotnie* było; nie mogą one nawet w przybliżeniu, nawet hipotetycznie, odtworzyć rzeczywistej przeszłości, lecz tylko przeszłość idealną, postulowaną dla jednolitości przyrodniczego systemu wiedzy, przeszłość taką, jaka by była, gdyby pomiędzy nią a nami nie dokonał się był rozwój kultury, gdyby nasza rzeczywistość nie była zależna od naszych sposobów doświadczania i pojmowania i gdybyśmy, tworzący obecną wiedzę, nie byli historycznie uwarunkowanymi istotami ludzkimi, lecz bezczasowym, idealnym, absolutnie poznającym rozumem.

Nie tylko więc, że ewolucja przyrody nie może nam wyjaśnić powstania i rozwoju kultury, lecz, przeciwnie, historia kultury może dopiero rzucić pewne światło na istotne dzieje natury — tej natury, którą znamy. Nie może ona wprawdzie dać nam żadnej wiedzy pozytywnej o przedkulturalnej przeszłości świata, nie może dosięgnąć owego pierwotnego podłoża, które zastały i na którym się rozwinęły istoty kulturalne, lecz może krok za krokiem wydzielać z rzeczywistości przyrodniczej to wszystko, co rozwój kultury do niej dodawał, i tym sposobem nakreślić historię częściową natury jako wytworu kulturalnego od czasów dostępnych badaniom historycznym i etnologicznym. To zadanie — jedno z najdonioślejszych zadań wiedzy humanistycznej — wychodzi jednak poza zakres socjologii.

# II. Środowisko naturalne a rzeczywistość kulturalna

## *Krytyka teorii przyczynowego wpływu środowiska na kulturę*

Naszkicowana powyżej teoria stosunku pomiędzy ewolucją przyrodniczą a ewolucją kultury usuwa wprawdzie uroszczenia monizmu naturalistycznego i otwiera pole dla nowego filozoficznego poglądu na świat jako całość, opartego na genetycznym pierwszeństwie kultury, lecz nie rozstrzyga jeszcze dostatecznie kwestii stosunku zjawisk przyrodniczych i zjawisk kulturalnych na gruncie obecnego doświadczenia i w granicach ściśle naukowych studiów. Teoretyk ograniczający się do specjalnych badań nad pewną dziedziną danych mu empirycznie zjawisk może ignorować sprawę ontologicznej genezy zjawisk, które bada. Mniejsza o to, że natura, tak jak nam się obecnie przedstawia, powstała pod wpływem rozwoju kulturalnego; skoro jest taka, jak nam się przedstawia, skoro wiedza przyrodnicza jest prawdziwa w odniesieniu do obecnej natury i skoro rozdział pomiędzy zjawiskami naturalnymi, jak je ujmuje przyrodnik, a zjawiskami kulturalnymi, jak je ujmuje humanista, jest uznany za empirycznie uzasadniony, można więc z całą słusznością postawić pytanie, czy owe zjawiska kulturalne w ściślejszym znaczeniu, przeciwstawione zjawiskom naturalnym, przedstawiają się naukowemu badaniu jako uwarunkowane empirycznie przez naturę.

Nauka nowożytna zdaje się bez wahania odpowiadać na to pytanie twierdząco. Choćby nawet z filozoficznego punktu widzenia natura miała być genetycznie pewnego rodzaju wytworem kulturalnym, jednakowoż rzeczywistość naturalna, jak ją pojmuje wiedza przyrodnicza, wydaje się w całokształcie naszego doświadczenia rzeczywistością *par excellence*, rzeczywistością podstawową. W stosunku do niej rzeczywistość humanistyczna — mit religijny, schemat prawny, wyraz mowy z jego znaczeniem, poemat — przedstawiają się jako niezupełnie realne. W najgorszym razie są to jakby tylko subiektywne kompleksy wrażeń, wyobrażeń, uczuć, chceń, których ostatecznym źródłem jest zasadniczo realny świat przyrody i których w ogóle nie można pojąć i wyjaśniać inaczej, jak

w odniesieniu do tego świata. W najlepszym razie, pod wpływem spopularyzowanego w ostatnich kilkudziesięciu latach pojęcia zjawisk społecznych, które narzucają się osobnikowi jako realne, choć nie są przyrodnicze, pewne kierunki filozoficzne gotowe są uznać, w zakresie socjologii, teorii religii, filologii, teorii prawa, istnienie klasy przedmiotów na pół realnych, na pół subiektywno-idealnych, zawsze jednak nie dających się nawet porównać co do swej realności z przedmiotami przyrodniczymi.

Na tych podstawach ontologicznych, które sięgają w głąb do elementarnego, bezrefleksyjnego stanowiska zajmowanego wobec doświadczenia przez „zdrowy rozsądek", opiera się znana i rozpowszechniona teoria wpływu środowiska naturalnego na kulturę. Zainicjowana już przez starożytnych podjęta została, jak wiadomo, w XVIII stuleciu przez Turgota, Helvetiusa, Montesquieugo, a zwłaszcza Herdera. W nowszych czasach rozwinął ją gruntownie Ratzel[1], który znalazł licznych zwolenników w Niemczech i w Ameryce. We Francji niektórzy przedstawiciele szkoły Le Playa kładą przeważający nacisk na znaczenie geograficznych warunków dla kultury[2]; Mougeolle[3] doprowadził ten pogląd niemal do absurdu. Prócz tego znajdujemy w literaturze etnologicznej i socjologicznej liczne monografie na temat zależności cywilizacji takiej lub innej grupy społecznej od naturalnego otoczenia. Wreszcie, popularność tej teorii uwydatnia się najbardziej w tym, że mało jest ogólnych dzieł etnograficznych, historycznych, ekonomicznych, socjologicznych, które by nie zawierały naturalistycznych refleksji z tego zakresu, które by nie uważały za swój obowiązek uwydatnić, przynajmniej pobieżnie, znaczenia wpływów przyrodniczych dla danej dziedziny czy fragmentu kultury.

Nie mamy bynajmniej zamiaru zaprzeczać faktycznej, nader doniosłej roli, którą zjawiska składające świat materialny odgrywają w życiu kulturalnym. Chodzi nam tu jedynie o to, jaki jest rodzaj ich wpływu i jak należy pojmować zjawiska, które ten wpływ wywierają. Mówiąc wyraźniej, krytyka nasza odnosić się będzie jedynie do tej formy teorii środowiska, która uznaje *przyczynowe* uwarunkowanie zjawisk kulturalnych przez zjawiska naturalne, pojmując te ostatnie tak, jak to czyni wiedza przyrodnicza, tj. jako niezależną od człowieka, samoistną, bezwzględnie obiektywną rzeczywistość. Że ta forma teorii środowiska wyłącznie prawie panuje w nauce nowożytnej, a przynajmniej jest jedyną wyraźnie sformułowaną, to nie staje na przeszkodzie możliwości innej formy, niezależnej od naturalistycznych przesłanek, o której później wspomnimy. Pogląd dziś panujący, a który uważamy za metodologicznie szkodliwy i filozoficznie błędny, da się ogólnikowo streścić jak następuje.

---

[1] F. Ratzel, *Anthropogeographie*, Stuttgart 1882 - 1891.

[2] Por. np. E. Desmolins, *Szlaki dziejowe a typy społeczne*, tłum. L. Krzywicki, Warszawa 1902.

[3] Mougeolle, *Les problèmes de l'histoire*, Paris 1886.

Przedmioty przyrodnicze stanowią przestrzenne środowisko, w którym grupy społeczne wraz z całym swym dobytkiem kulturalnym są umiejscowione. Wchodzi tu w grę przede wszystkim powierzchnia ziemi, włączając materie znajdujące się w niewielkiej odległości pod powierzchnią oraz atmosferę; dalej, czynniki geologiczne i astronomiczne, wpływające na powierzchnię ziemi. „Suma pożytecznych i szkodliwych ruchów i materii znajdująca się na powierzchni naszej planety" jest tą częścią natury zewnętrznej, na którą życie społeczne reaguje [4]. Wpływ wywierany przez zjawiska przyrodniczego otoczenia w myśl tego poglądu jest dwojaki. Zjawiska te są przyczynami zmian organicznych, zachodzących w biologicznym ustroju członków grupy, i współczynnikiem zwiększenia się lub zmniejszenia liczby i gęstości zaludnienia; ponieważ zaś biologiczne istnienie społeczeństw uważa się za podstawę ich życia kulturalnego, więc środowisko naturalne, działając na tę podstawę, pośrednio wywiera wpływ przyczynowy na zjawiska kulturalne. Ważniejszy jeszcze jest jego domniemany wpływ bezpośredni; mianowicie zjawiska przyrodnicze są uważane za przyczyny czynności spełnianych przez członków grupy społecznej, wywołują reakcje, które wytwarzają lub modyfikują zjawiska kulturalne.

Umiarkowani przedstawiciele teorii środowiska zauważyli, oczywiście, od dawna jej niedostateczność jako wyłącznego wyjaśnienia zjawisk kulturalnych; wszak najpobieżniejszy nawet przegląd cywilizacji różnych ludów wykazuje, że w tym samym środowisku różne społeczeństwa, a nawet to samo społeczeństwo w różnych okresach swej ewolucji, wytwarzają zupełnie odmienne cywilizacje. Ogólnie jest tedy przyjęte, że z jednej strony wpływ otoczenia dopełnia się przez wpływ cech rasowych, z drugiej strony zaś w miarę rozwoju duchowego danego społeczeństwa i nagromadzenia dóbr kulturalnych jego zależność od środowiska naturalnego słabnie i zaczyna ono nawzajem otoczenie od siebie uzależniać. Te ustępstwa na korzyść samorzutności życia kulturalnego w stosunku do natury są jednak tylko powierzchowne; umożliwiają wprawdzie nauce uwzględnienie czynników, które skrajny typ teorii środowiska ignoruje, lecz nie zmieniają ogólnej zasady, na której wyjaśnienia naukowe się opierają. Z jednej strony bowiem, gdybyśmy raz uznali przyczynowe oddziaływanie środowiska na ustrój biologiczny i czynności kulturalne, zróżniczkowanie ras ludzkich [5] oraz bogactwo dóbr kulturalnych w społeczeństwach cywilizowanych przedstawiają się jako zbiorowy wynik przeszłych, bezpośrednich czy pośrednich, oddziaływań środowiska, jako aglo-

---

[4] A. Schäffle, *Bau und Leben des sozialen Körpers*, t. 1, wyd. 2 [Tübingen] 1881, s. 28.

[5] „Odmiany ludzkie okazują się tedy, podobnie jak wszystkie gatunki zoologiczne, wynikiem swych środowisk. Okazują się one takie, jakimi je uczyniły klimat, grunt, pokarm, zajęcia i charakter odziedziczony" (A. Keane, *Man, Past and Present*, New York, s. 13).

meracja niezliczonych zmian biopsychicznych i wytworów kulturalnych, których ostateczne źródło leży w otaczającej przyrodzie. Z drugiej strony, chociaż w miarę swojego rozwoju życie kulturalne danego społeczeństwa, zgodnie z omawianą teorią, zależy w coraz większym stopniu od własnej przeszłości, w coraz mniejszym od bezpośrednich przyczyn naturalnych, jednakże nie tylko te przyczyny bezpośrednie nigdy całkowicie działać nie przestają, ale — co ważniejsze — działanie przeszłości, która sama jest wytworem środowiska, musi być tak samo przyczynowo, mechanicznie pojęte, jak wpływ zjawisk obecnie zachodzących w otoczeniu. Jeżeli raz uznamy zależność przyczynową kultury od natury, jeżeli raz postawimy procesy kulturalne na gruncie mechanicznym, już z tego gruntu zejść nie możemy; mechanizm bowiem nic prócz mechanizmu wytworzyć nie jest w stanie, nie może się przerzucić w coś, co mechanizmem nie jest. Sprzecznością jest więc wprowadzenie samorzutności rozwoju kulturalnego *ex post*, na pewnym stadium czy w pewnej dziedzinie kultury [6]. Istotą metody naturalistycznej jest samo zastosowanie zasady przyczynowości do stosunku pomiędzy kulturą a przyrodą, samo uznanie przyczynowego działania środowiska naturalnego na kulturę; jak działanie to się kształtuje w poszczególnych wypadkach, czy jest bezpośrednie, czy też odbywa się za pośrednictwem przeszłych skutków, są to kwestie drugorzędne. Metoda naturalistyczna musi być przyjęta lub odrzucona w całości; jej częściowe przyjęcie w połączeniu z innymi metodami jest niemożliwe.

Ze względu na porządek dyskusji odkładamy do następnego rozdziału sprawę wpływu, który środowisko naturalne wywierać ma na kulturę na drodze przemian anatomicznych i fizjologicznych, które wywołuje w jednostkach i w gatunku ludzkim. Rozumie się, że nie myślimy wcale zaprzeczać oddziaływania środowiska na przyrodniczo pojęty organizm; nie ulega żadnej wątpliwości, że do stosunków pomiędzy organizmem jako przedmiotem naturalnym a innymi przedmiotami naturalnymi zasada przyczynowości przyrodniczej w zupełności stosowana być może. Chodzi tylko o interpretację tego wpływu środowiska na organizm żyjący z punktu widzenia zagadnień kultury, o rolę, jaką przypisać należy

---

[6] Taką sprzeczność znajdujemy np. u A. Fouilléego między jego naturalistycznymi przesłankami a pojęciem *idée-force* lub u F. Nietzschego pomiędzy jego teorią wiekuistego powrotu w metafizyce i darwinizmem w biologii a pojęciem twórczej „woli potęgi". Por. też typowe w tej mierze zdanie J. Lipperta: „Gdyby nawet można było tak dalece rozłożyć proces rozwoju kulturalnego, że pozostałyby tylko siły fizyczne jako ostatnie czynniki elementarne, nie powinno by się jednak nigdy przeoczać, że z tych elementów w samym człowieku powstają połączenia drugiego i wyższych rzędów, które wówczas same, podobnie do potęg naturalnych, występują w rzędzie czynników działających. To jest specyficznie ludzki lub, jeśli wolimy go tak nazwać, duchowy pierwiastek w dziejach kultury" (*Kulturgeschichte der Menschheit*, t. 1, Stuttgart 1886, s. 24).

stosunkom przyczynowym pomiędzy organizmami jako przedmiotami naturalnymi a ich naturalistycznie pojętym otoczeniem w całokształcie życia kulturalnego osobników czy grup, do których te organizmy należą. Całkowite wyświetlenie tego zagadnienia wymaga jednak rozpatrzenia znaczenia samego organizmu dla kultury, którą to kwestią zajmiemy się później, w związku z teorią biologicznego uwarunkowania czynności kulturalnych.

Pozostaje tedy do rozważenia sprawa wpływu bezpośredniego, który zjawiska otaczającej przyrody wywierają na kulturę drogą psychofizyczną, tj. warunkując przyczynowo czynności ludzkie. Mniejsza o to, jak w tym wypadku interpretujemy związek pomiędzy procesem fizjologicznym, wywołanym przez wpływy zewnętrzne, a procesem psychicznym, który mu towarzyszy, czy proces fizjologiczny przedstawia się jako jedynie realny, świadomości zjawisk zewnętrznych zaś przypisana jest jedynie rola epifenomenu, czy też oba procesy uważane są za odbywające się równolegle i niezależnie od siebie (paralelizm), czy wreszcie uznaje się pomiędzy nimi wzajemną zależność przyczynową (interakcjonizm). Kwestią zasadniczą jest samo pojmowanie czynności jako reakcji naturalnej na działanie naturalnego środowiska. Rozumie się, że skoro raz przyjmiemy reakcję za typ zasadniczy stosunku czynnego pomiędzy biopsychicznym indywiduum a jego otoczeniem, nie możemy bez sprzeczności posługiwać się jednocześnie przeciwną teorią i twierdzić, że na wyższych stadiach rozwoju świadomego stosunek ów jest z istoty swej inny, że staje się np. stosunkiem niezależnego podmiotu do zależnych od niego przedmiotów.

Wyrazem tej niemożliwości jest rozdwojenie i chaos panujący wciąż jeszcze w psychologii indywidualnej, która niegdyś zajmowała stanowisko podmiotowe, introspekcyjne, później wprowadziła stanowisko psychofizyczne i dziś składa się z dwu niewspółmiernych ze sobą części. Zrozumiałą jest rzeczą, że dąży ona do jednolitości poglądu i to właśnie na tej drodze, którą otworzył psychoficzny punkt widzenia, mianowicie usuwając metodę podmiotową na korzyść eksperymentalnej i stając się w coraz większej mierze nauką przyrodniczą. Typ reakcji zastosowany zostaje do ujęcia coraz bardziej złożonych procesów psychologicznych i można śmiało przewidywać chwilę, gdy — jak żąda „behawioryzm" amerykański [7] — introspekcja podmiotowa zupełnie wyłączona będzie z zakresu psychologii indywidualnej. Jak postaramy się wykazać później, materiały nagromadzone ze stanowiska podmiotowego przez dawną psychologię wejść powinny do zakresu psychologii kultury, której jedna gałąź — psychologia społeczna — stanowi zarazem część socjologii.

---

[7] Por.: J. Watson, *Behavior. An Introduction to Comparative Psychology;* W. McDougall, *Psychology. The Study of Behavior*; Severn, *Psychology of Behavior*; C. L. Morgan, *Animal Behavior* itd.

Zastosowanie teorii reakcji do zjawisk kulturalnych natrafia bowiem na oczywiste a nieprzezwyciężone trudności metodologiczne. Już psychologia indywidualna w swym dążeniu do sprowadzenia życia świadomego do bezpośrednich lub pośrednich reakcji biopsychicznego indywiduum na wpływy zewnętrzne walczyć musi z tym, co z jej punktu widzenia przedstawia się jako nadmierna złożoność wyższych procesów psychicznych: logicznego myślenia, woli celowej itd. Otóż ta trudność potęguje się prawie nieskończenie, gdy chodzi o zjawiska kulturalne. Istotną cechą tych ostatnich, z nielicznymi (i zresztą pozornymi tylko) wyjątkami, jest to, że każde z nich wymaga jednoczesnego lub następczego współdoświadczania i współdziałania wielu osobników. Przypuśćmy więc, że każdego z tych osobników pojmiemy jako indywiduum biopsychiczne, ulegające przyczynowym wpływom świata zewnętrznego — do wpływów naturalnego środowiska będziemy musieli dodać wpływ innych indywiduów. Jakim sposobem zaś można wymianę doświadczeń i czynności pomiędzy osobnikami świadomymi sprowadzić faktycznie do kompleksu biopsychicznych reakcji, skoro jeszcze świadomości jednego osobnika w ten sposób faktycznie wyjaśnić nie jesteśmy w stanie? Tak proste zjawisko, jak zrozumienie wypowiedzianego przez kogoś zdania i odpowiedź na to zdanie, z punktu widzenia reakcji biopsychicznej przedstawi się jako niezmiernie złożone [8]; a cóż dopiero mówić o takich zjawiskach, jak współdziałanie lub przeciwdziałanie jednostek w sferze ekonomicznej, politycznej lub religijnej, z całym olbrzymim bogactwem znaczeń, które w tych sferach znajdujemy. Wszak w każdej wymianie doświadczeń lub czynności pomiędzy dwoma osobnikami każdy z nich świadomie się dostosowuje do świadomości drugiego, obaj nawzajem traktują siebie jako przedmioty świadome: rozłożenie ich stosunku na reakcje biopsychiczne wymagałoby tedy, aby nie tylko u każdego z nich z osobna jego właśnie „procesy psychiczne", wchodzące w grę przy jego ekonomicznych, religijnych czy politycznych doświadczeniach i czynnościach, wyprowadzone były z tych reakcji, ale również aby jego świadomość cudzej świadomości w podobny sposób została ujęta. Zadanie, oczywiście, nie do spełnienia. A teraz zdajmy sobie sprawę, że trudność tego zadania potęguje się nieobliczalnie, gdy trzeba wziąć pod uwagę nie stosunek pomiędzy dwiema jednostkami, lecz wszystkie stosunki pomiędzy wszystkimi członkami danej grupy społecznej, którzy kiedykolwiek uczestniczyli czy uczestniczą w danych doświadczeniach czy działaniach; to zaś byłoby koniecznym warunkiem biopsychicznego

---

[8] Czytelnik, który by chciał bliżej się zapoznać z biologiczną interpretacją takiego kompleksu kulturalnego jak mowa, zechce odczytać odnośny rozdział w przytoczonej pracy Watsona i wyciągnąć wnioski. Watson ma przynajmniej tę zasługę, że bez względu na trudności stara się konsekwentnie przeprowadzić stanowisko biologiczne, zamiast, jak inni psychologowie, uciekać się do pomocy rozważań podmiotowych, gdy biologiczny punkt widzenia staje się zbyt trudny do utrzymania.

ujęcia jakiegokolwiek zjawiska kulturalnego wspólnego całej grupie. Zadanie jest już nie tylko praktycznie niemożliwe, ale wprost niedorzeczne.

Przed takim niedorzecznym zadaniem staje każdy teoretyk kultury pragnący sprawdzić i nadać jakieś pochwytne, realne znaczenie któremukolwiek z owych potocznych, na pozór tak bardzo prawdopodobnych, uogólnień o przyczynowym wpływie otoczenia geograficznego na technikę, ustrój ekonomiczny, współżycie społeczne, dzieje polityczne, religię, sztukę społeczeństw ludzkich. Nie przeczymy, że historia i etnologia stwierdzają nieraz interesujące zbieżności pomiędzy pewnymi warunkami naturalnego otoczenia a pewnymi właściwościami kultury. Zbieżności te przy umiejętnym traktowaniu mogą bez wątpienia dać asumpt do ważnych hipotez naukowych; lecz do postawienia, a tym bardziej do sprawdzenia hipotezy przyczynowej nie wystarcza empirycznie stwierdzona, przybliżona współrzędność dwu serii zjawisk. Trzeba też mieć metodę pozwalającą określić w całej jego ciągłości stosunek przyczynowy pomiędzy każdym z osobna zjawiskiem jednej serii a odpowiednim zjawiskiem drugiej serii, tym samym zaś umożliwiającą ustalenie związku pomiędzy tymi dwiema seriami w sposób jednoznaczny, nie dopuszczający różnorodnych interpretacji i usuwający wszelkie wyjątki za pomocą ich podporządkowania innej hipotezie. Otóż takiej metody zasada przyczynowego wpływu przyrodniczego otoczenia na życie kulturalne oczywiście nie dostarcza, gdyż aby faktycznie zbadać cały proces przyczynowego oddziaływania takiego lub innego zjawiska przyrodniczego na zjawiska kulturalne musiałaby użyć sposobu, który scharakteryzowaliśmy powyżej, tj. pojąć nie tylko najwyższe formy życia świadomego jednostki, lecz i najbardziej złożone typy związku pomiędzy doświadczeniami i czynnościami członków grupy społecznej jako kombinacje reakcji biopsychicznych, tym samym zaś zagłębić się w analizę *ad indefinitum* z okazji każdego stosunku przyczynowego. Współrzędność przybliżona, stwierdzona niekiedy pomiędzy pewnymi seriami zjawisk przyrodniczych a pewnymi seriami zjawisk kulturalnych, nie daje więc na gruncie naturalistycznym pola do żadnych praw naukowych, gdyż jednoznaczne określenie stosunku pomiędzy tymi seriami jest niemożliwe z przyrodniczego stanowiska [9].

## *Humanistyczny charakter naturalnego środowiska*

Wskazana powyżej metodologiczna niemożliwość przyczynowego ujęcia wpływu środowiska naturalnego na kulturę ma głębsze źródła, ontologiczne i epistemologiczne. Jeżeli pomiędzy przyrodniczo pojętym oto-

---

[9] Wielu teoretyków kultury używa do oznaczenia takiej współrzędności przybliżonej pojęcia „prawo empiryczne". Krytykę tego pojęcia, które naszym zda-

czeniem materialnym człowieka a jego światem kulturalnym nie można ustalić naukowo jednoznacznego stosunku, chociaż wątpliwości żadnej nie ulega, że to otoczenie odgrywa nadzwyczaj ważną rolę w świadomym życiu ludzkim, nasuwa się wniosek, że przyrodnicze pojmowanie tego otoczenia nie odpowiada dokładnie charakterowi, który to ostatnie istotnie posiada, gdy na nie spojrzymy z punktu widzenia ludzkiego życia świadomego. Wiedza przyrodnicza, jak mówiliśmy poprzednio, jest prawdziwa w odniesieniu do dzisiejszej natury. Nie jest ona jednak ani całą prawdą, ani nawet podstawową prawdą o tych konkretnych zjawiskach, które są dziś przedmiotem jej badań. Pomiędzy jej własnym mniemaniem o sobie a zadaniem, które faktycznie spełnia, istnieje głęboka rozbieżność. Mniema ona, że poprzez subiektywne złudzenia indywiduów ludzkich, poprzez antropomorficzne dodatki sięga stopniowo do rzeczywistości pierwotnej i podstawowej, która od nas w istocie swej nie zależy. To przekonanie jest jednak błędne. Postęp wiedzy przyrodniczej nie jest zbliżaniem się do absolutnej istoty rzeczywistości, lecz doskonaleniem pewnego specjalnego, wytworzonego w ciągu ewolucji intelektualnej, typu ujęcia pewnej części *naszej* rzeczywistości. Prawda, że ta część rzeczywistości, którą wiedza przyrodnicza bada, genetycznie powstała z pewnego przedkulturalnego, niezależnego od nas jądra realnego, do którego rozwój kultury dorzucił niezliczone nowe dodatki; żadna jednak nauka dziś tej pierwotnej genetycznej podstawy naszej rzeczywistości ująć nie może, bo ta podstawa, to przedkulturalne jądro, już nie istnieje. Weszło ono w skład tej konkretnej, empirycznej całości, która jest naszym humanistycznym światem, danym w naszych doświadczeniach, uprzedmiotawianym w naszych czynnościach; na wskroś przesiąknięte kulturą, jest nie dającym się wydzielić doświadczalnie ani pojęciowo pierwiastkiem przedmiotów, które wprawdzie odróżniamy, jako „naturalne", od innych, lecz których byt realny w konkretnym doświadczeniu posiada te same cechy zasadnicze, opiera się na tych samych empirycznych i racjonalnych podstawach, co byt realny przedmiotów kulturalnych w ciaśniejszym znaczeniu tego słowa — mitów, języka, dzieł sztuki, form prawnych itd.

Nie tylko świat kultury w przeciwstawieniu do przyrody, lecz i sama przyroda, nie ta, którą skonstruowała nasza wiedza przyrodnicza, lecz ta, która jest całokształtem konkretnym empirycznych danych zmysłowych, winna być określona przede wszystkim w terminach humanistycznych. Tej konkretnej przyrody, tego całokształtu doświadczeń zmysłowych, ów typ ujęcia, który charakteryzuje naukę nowoczesną, bynajmniej nie wyczerpuje. Uwalnianie się nauki od antropoformizmu, rosnąca jej obiektywność nie są wcale usuwaniem z natury tego, co ewolucja

---

niem, logicznie odpowiada poziomowi refleksji teoretycznej sprzed kilku tysięcy lat, podamy w rozdziale o socjologicznym wyjaśnieniu.

kulturalna do niej dorzuciła, tego co w naturze jest nasze, lecz tylko usuwaniem z wiedzy o naturze tego, co okazuje się niezgodne z owymi specjalnymi funkcjami poznawczej analizy i syntezy, które odróżniają wiedzę przyrodniczą od innych gałęzi ludzkiego poznania. Owe funkcje są wytworem kulturalnym; ponieważ zaś funkcje poznawcze w ogóle warunkują formę, którą dla poznania przybierają jego przedmioty, więc postęp logicznej doskonałości i obiektywności wiedzy o naturze nie zmniejsza, lecz powiększa udział kultury — nasz udział — w kształtowaniu natury, prowadzi do coraz to głębszego przenikania rzeczywistości zmysłowej przez ten specyficzny ideał kulturalny, który znalazł swój wyraz w naukach przyrodniczych.

Przyroda więc, która istotnie wpływa na życie kulturalne, to nie owa absolutnie realna i absolutnie obiektywna przyroda fizyka, chemika, astronoma, geologa, biologa, lecz ta konkretna przyroda, którą we własnym swym doświadczeniu postrzegają, we własnym myśleniu i działaniu uprzedmiotawiają historycznie uwarunkowane jednostki ludzkie. Środowisko rzeczywiste grup społecznych to nie środowisko widziane i poznawane przez obserwatora, który owe grupy, jako zrzeszenia organizmów żyjących, w nim lokalizuje, lecz to, które sami członkowie owych grup postrzegają jako dane w przebiegu ich doświadczenia, łącznie z wielu innymi, danymi im przedmiotami — mitami, formami prawnymi itd. — to, na które sami oni działają myślowo lub praktycznie, podobnie jak działają na siebie nawzajem lub na swoje systemy prawne, ekonomiczne, religijne.

Przeciwko takiemu pojmowaniu całego empirycznego świata jako przede wszystkim i zasadniczo humanistycznego powstaje jednak nie tylko wiedza przyrodnicza, ale również „zdrowy rozsądek". Wszak w pospolitym rozumieniu pierwotnym dany nam zasadniczo jest świat bez humanistycznego współczynnika, świat po prostu istniejący — ani „mój", ani „twój". Zagadnienie „czyjegoś" świata powstawać się zdaje dopiero wtórnie, na gruncie pierwotnego obiektywnego świata; dopiero w odniesieniu do rzeczywistości „niczyjej" zastanawiać się możemy nad różnorodnością „czyichś" doświadczeń i czynności. Te „czyjeś" doświadczenia i czynności, zgodnie ze „zdrowym rozsądkiem", nie są częścią obiektywnego świata, lecz subiektywnymi procesami; niepodobna doszukiwać się w nich źródła rzeczywistości, skoro same one domagają się wyjaśnienia z punktu widzenia obiektywnego świata, skoro są po prostu faktami, przedmiotami naukowego, psychologicznego i fizjologicznego badania, zrozumiałymi dopiero w związku z innymi faktami, zachodzącymi w obiektywnym, „niczyim" świecie. Przyrodę znamy bezpośrednio, bezpośrednio też są nam dane organizmy innych istot. Tymczasem — w pospolitym przekonaniu — nasza wiedza o doświadczeniach i czynnościach myślowych tych istot jest tylko pośrednia; polega ona na odtwarzaniu we własnej świadomości przeżyć cudzej świadomości na podstawie ru-

chów ich ciał, podobnych do naszych i interpretowanych przez nas jako wyrażające stany świadome, podobne do naszych. Poza tę pośrednią, subiektywną interpretację cudzych doznań moglibyśmy jakoby wyjść wtedy tylko, gdyby istniało jakieś intuicyjne „wczuwanie się" w cudzą świadomość (Lipps) lub jakieś bezpośrednie doświadczanie cudzych czynnych indywidualności (Münsterberg); i wtedy jednak nasza wiedza o cudzych doświadczeniach i czynnościach myślowych byłaby, w myśl omawianego poglądu, co najwyżej na równym poziomie z naszą wiedzą o zjawiskach przyrodniczych, „niczyich", i w żadnym razie nie mielibyśmy prawa do uważania humanistycznego świata, skonstruowanego z całokształtu ludzkich doświadczeń i czynności, za podstawę „niczyjego" świata.

Powyższy punkt widzenia „zdrowego rozsądku", udoskonalony i rozwinięty przez naturalizm, nie mógłby tak długo panować w nauce i przeważać w filozofii, gdyby nie posiadał jakichś epistemologicznych podstaw, gdyby nie istniało stanowisko, z którego świat „niczyj" przedstawia się jako pierwotniejszy, bardziej bezpośrednio dany niż humanistyczny. Takie stanowisko istotnie znajdujemy w granicach problematów *praktycznych*, stawianych przez naszą technikę materialną. Doświadczenia i czynności indywidualne są mniej lub więcej zmienne w czasie i różne u różnych osobników; tymczasem dla ciągłości działania i dla współdziałania z innymi, zwłaszcza wtedy, gdy chodzi o materialną realizację pewnych planów, musimy osiągnąć pewne ujednostajnienie naszych przedmiotów i dokonywanych nad nimi przekształceń, musimy *wyrównać* indywidualne doświadczenia i czynności, znaleźć dla nich wspólną miarę, odnieść je do wspólnego mianownika. Tym wspólnym mianownikiem jest właśnie ów świat pozbawiony humanistycznego współczynnika, nadindywidualne podłoże wspólnego doświadczenia i nadindywidualny przedmiot wspólnego działania.

Praktycznie więc, w zakresie danych technicznych zagadnień, świat „niczyj" przedstawia się jako pierwotniejszy od humanistycznego; źródło jego bowiem leży w bezpośrednim stanowisku działającego indywiduum względem przedmiotów jego działania i przebiegu jego czynności. Z punktu widzenia obecnej działalności przedmioty owe brane są jako po prostu istniejące same w sobie, dla celów tej działalności bowiem obojętną jest rzeczą, czy i jak wiążą się one z innymi doświadczeniami osobistymi, bądź samego działającego osobnika, bądź innych podmiotów; chodzi jedynie o to, jakie są ich właściwości w obecnej chwili, ze względu na zadania, które w tej chwili działający osobnik sobie stawia. Przebieg działalności wyrażający się w przekształceniach, jakie działalność do rzeczywistości w obecnej chwili wprowadza, ujęty zostaje również jako określony przez obecny zamiar z jednej strony, przez charakter danych przedmiotów z drugiej i nie ma żadnej potrzeby uwzględniania jego związku z innymi czynnościami tego samego lub innych osobników, które dla danego zamiaru są obojętne.

Humanistyczny charakter przedmiotów i działalności w *praktyce* występuje dopiero wtedy, gdy jakieś doświadczenie lub czynność pewnego indywiduum wymaga korektywy z uwagi na dany problemat praktyczny, dlatego że w świetle tego problematu okazuje się niezgodne bądź z innymi doświadczeniami i czynnościami tego samego indywiduum, bądź z doświadczeniami i czynnościami innych. Ale owe doświadczenia i czynności, z którymi porównujemy obecne doświadczenie lub czynność, są tu również traktowane w odniesieniu do danego praktycznego problematu, nie zaś w związku humanistycznym z osobowościami ludzkimi. Dopiero to wszystko, co się nie ostoi przy podobnych korektywach, co dla obecnych zamiarów praktycznych jest obojętne lub szkodliwe, będzie odniesione do świadomości ludzkich, lecz zdyskwalifikowane jako „subiektywne złudzenia" i „błędy". Z tych subiektywnych „złudzeń" i „błędów", w związku z pierwotnym społecznym uprzedmiotowieniem indywidualnych „usposobień", o którym później mówić będziemy *, tworzy się treść wrażeniowa i wyobrażeniowa podmiotu psychologicznego jako na wpół realnej „psychiki" indywidualnej [10]. Później już, dzięki połączeniu pojęcia podmiotu psychologicznego z pojęciem duszy, wytwarza się pojęcie psychiki w nowożytnym znaczeniu jako zbiornika lub procesu doznań w ogóle, nie tylko złudnych i błędnych, lecz również wiernych i prawdziwych, i ta psychika zostaje z jednej strony przeciwstawiona światu obiektywnemu, z drugiej strony przywiązana do ciała.

Ponieważ technika materialna jest najstarszą i największą dziedziną zorganizowanej i celowej działalności kulturalnej, nic dziwnego, że jej punkt widzenia stał się miarodajny dla zdrowego rozsądku, który jest po prostu nagromadzeniem najpopularniejszych tradycji kulturalnych. Wiedza o przyrodzie zaś rozwinęła się częściowo na podstawach zdrowego rozsądku, częściowo pod bezpośrednim wpływem zagadnień technicznych, przy współudziale refleksji filozoficznej, która również zależna była i jest w znacznej mierze od praktycznej problematyzacji. Stąd zgodność pomiędzy tą wiedzą a zdrowym rozsądkiem oraz fakt, że ustalenie w czasach nowożytnych ścisłego związku pomiędzy nauką a techniką w zakresie zjawisk materialnych wywołało tak nadzwyczajny postęp obu. Przeciwnie zaś, powolny rozwój i obecna niedoskonałość metodyczna zarówno wiedzy, jak techniki humanistycznej tłumaczy się brakiem wzajemnego zapładniania się tych dziedzin, wynikającym stąd, że stanowisko humanistyczne w nauce nie odpowiada pierwotnemu stanowisku refleksji praktycznej, która naprzód dąży do przekształcenia danych nam wspólnie z innymi przedmiotów, a dopiero wtórnie, gdy współdziałanie społeczne wysuwa problemat zgodności lub niezgodności indy-

---

[10] Rozwój początkowy filozofii greckiej dowodnie wykazuje, że taka właśnie była geneza „doznań" psychicznych.

* Zob. s. 302 - 304 niniejszego tomu — *przyp. red.*

widualnych doświadczeń i czynności, interesować się zaczyna kwestią wpływu na osobowości ludzkie; a i wtedy usiłuje najprzód narzucić innym własny aktualny punkt widzenia bezpośrednio, przez prosty akt woli, zanim zastanawiać się zacznie nad sposobami praktycznego pokierowania samym przebiegiem doświadczenia i działania istot świadomych.

Owo praktyczne stanowisko, na którym opiera się konstrukcja rzeczywistości „niczyjej" i subiektywnych „psychik" przeciwstawiających się tej rzeczywistości, jest jednak oczywiście możliwe dopiero na podstawie świata humanistycznego i w jego granicach. Niemożliwe byłoby wyrównanie indywidualnych doświadczeń i czynności, gdyby owe doświadczenia i czynności, zarówno te, które przyjmujemy jako realne lub prawdziwe, jako też te, które odrzucamy jako złudne lub błędne, nie należały pierwotnie i zasadniczo do jednego ogólnego, wspólnego nam wszystkim, konkretnego świata, który dlatego właśnie nie może być niczyim, lecz musi być „naszym", humanistycznym. Nasza „wiedza" o cudzych doświadczeniach i o cudzych czynnościach musi być pierwotniejsza niż nasza „wiedza" o obiektywnej przyrodzie, inaczej nie moglibyśmy porównać tych doświadczeń i czynności z naszymi, zharmonizować ich praktycznie, poddać ich korektywie z naszego stanowiska lub odwrotnie, skorygować nasze doświadczenia i czynności po sprawdzeniu z cudzymi i tym sposobem odróżniać to, co jest wspólne i trwałe, od tego, co jest ściśle osobiste i przelotne. Nie znaczy to, rozumie się, abym wprzód wiedział o przedmiotach, jak są dane innym, niż o przedmiotach, jak są dane mnie; chodzi o to tylko, że przedmioty, jak są dane mnie, nie są to przedmioty niczyje, lecz moje, że przedmioty, dane komuś innemu, nie są niczyje, lecz jego, i że moje przedmioty są również jego przedmiotami, jego przedmioty są również moimi przedmiotami, pomimo różnic, jakie zachodzić mogą pomiędzy tym, co mnie w tych przedmiotach jest dane, a tym, co jemu jest dane. Moje przedmioty, chociaż są moje, nie niczyje, nie są zamknięte w mojej świadomości ani jego przedmioty w jego świadomości; są one wspólne, nasze.

Rozpatrzmy tę sprawę bez naturalistycznych uprzedzeń i zapominając o tradycyjnym dualizmie psychologiczno-materialnym. Gdy patrzę na drzewo rosnące przed moimi oknami, gdy przypominam sobie miasto, które przed laty widziałem, dane mi jest drzewo, nie „przedstawienie", które do drzewa odnoszę, miasto, nie „wyobrażenie" przeciwstawiające się miastu jako rzeczywistości. Gdy rzemieślnik wyrabia stół, stół ten pozostaje tym samym przedmiotem od początku do końca jego działalności: i wtedy, gdy jest dopiero zamierzony, „wyobrażony", i wtedy, gdy został narysowany, i wtedy, gdy jest rozpoczęty w drzewie, i wtedy, gdy został z grubsza obrobiony, i wtedy, gdy jest zupełnie wykończony, lecz jeszcze nie używany, i wtedy wreszcie, gdy wzięty został do użytku. Te różne stadia to nie oddzielne zjawiska — pierwsze

„psychiczne", drugie (rysunek) na poły psychiczne, na poły fizyczne, trzecie, czwarte i piąte fizyczne, ostatnie wreszcie na pół fizyczne, na pół ekonomiczne — to jedno konkretne zjawisko w różnych stadiach jego stopniowej realizacji. A dalej, gdy większa liczba osób patrzy na to samo drzewo, przypomina sobie to samo miasto, współdziała w planowaniu i urzeczywistnieniu tego samego mebla lub budynku, wiemy doskonale, że wszystkie te osoby mają do czynienia z jednym tylko i tym samym przedmiotem; dziwactwem jest twierdzenie, że znajduje się tam tyle różnych i oddzielnych kopii subiektywnych, wrażeń lub wyobrażeń przedmiotu, ile osób i rzeczywisty przedmiot *w dodatku* do tych wszystkich wrażeń i wyobrażeń.

Zupełnie tak samo, gdy chodzi o wyraz mowy, melodię muzyczną, mit, prawo, poemat lub twierdzenie naukowe, przedmiot jest jeden i wspólny; nikomu normalnie nie przyjdzie w życiu na myśl przeciwstawiać wyrazowi, mitowi, poematowi lub twierdzeniu naukowemu niezliczonych faktów indywidualnego wypowiedzenia wyrazu, odtworzenia mitu, przeczytania poematu, przemyślenia twierdzenia naukowego jako subiektywnych psychicznych *kopii* tych przedmiotów. A jeżeli np. kiedykolwiek odróżniamy melodię i subiektywne oddanie melodii, prawo i subiektywną interpretację prawa, czynimy to albo wtedy, gdy mamy wątpliwość, czy melodia oddana lub prawo interpretowane przez danego osobnika są istotnie tą samą melodią lub tym samym prawem, czy się nie różnią od oryginałów jakościowo w takiej mierze, że należałoby je uważać za oddzielne przedmioty, albo też wtedy, gdy chcemy zwrócić uwagę specjalnie na to, co dany osobnik przez swoją interpretację dodaje do melodii lub prawa.

Słowem, przedmiot konkretny, rzeczywisty, pierwotny, czy to będzie przedmiot zmysłowy, czy niezmysłowy, czy naturalny, czy też kulturalny, to nie jest jakiś absolutnie samoistny wzór, przyczyna czy cel doświadczeń ludzkich, któremu się te doświadczenia przeciwstawiają jako subiektywne jego oddźwięk; to jest całokształt i jednia samych owych doświadczeń i wspólny obiekt wszystkich czynności przez kogokolwiek i gdziekolwiek nad nim dokonywanych.

Po to zaś, aby „wiedzieć", jak pewien przedmiot jest dany innym ludziom lub jakich czynności inni nad nim dokonują, nie potrzebujemy żadnych tajemniczych władz intuicyjnych. Wszak każdy z nas ciągle udziela innym swoich doświadczeń i inni mu nawzajem doświadczeń udzielają, a to po prostu tak, że posługujemy się przedmiotami, które już nam są wspólne z innymi, dla wprowadzenia znanych nam, a nieznanych jeszcze innym, przedmiotów w sferę cudzego doświadczenia, lub też odwrotnie, dla wprowadzenia w sferę naszego własnego doświadczenia przedmiotów, które inni już znali, a my jeszcze nie. Zasadniczo każdy przedmiot, zmysłowy czy niezmysłowy, może być każdemu podmiotowi udostępniony; chociaż faktycznie sfera indywidualnego doświad-

czenia jest tylko cząstką całej sfery doświadczenia wszystkich ludzi razem, ale indywiduum ciągle ją rozszerza i w tym rozszerzaniu wciąż się dowiaduje, jakie przedmioty są innym dane lub jak inni postrzegają dane jemu przedmioty. A dalej, wszak każdy z nas czynnie wpływa na przedmioty działalności innych jednostek, modyfikuje te przedmioty zgodnie lub niezgodnie z cudzymi zamiarami i inni podobnież na jego sferę rzeczywistości oddziaływają; dotyczy to nie tylko przedmiotów materialnych, ale również ustroju politycznego, schematów prawnych, wierzeń religijnych, dzieł sztuki, pojęć naukowych. nawet uczuć, o ile są one uprzedmiotowione, jak np. w refleksji hedonistycznej.

## *Zasadnicze cechy rzeczywistości konkretnej**

Nie możemy zagłębiać się tu w szczegółowe rozważania nad tą pierwotną, humanistyczną rzeczywistością, która stanowi konkretne realne środowisko i podłoże działania jednostek i grup ludzkich, w odróżnieniu od abstrakcyjnie skonstruowanej na podstawie postulatów praktycznych rzeczywistości przyrodniczej. Musimy jednak pokrótce zastanowić się nad niektórymi jej cechami, których charakterystyka jest konieczna dla należytego zrozumienia istoty zjawisk społecznych.

Przede wszystkim tedy, przedmiot rozważany jako humanistyczny, tj. jako wspólny przedmiot doświadczenia i działalności wielu podmiotów, nie jest ani „substancją", „bytem", „rzeczą", ani też z drugiej strony „stanem psychicznym", „doznaniem", „wrażeniem", „wyobrażeniem", „ideą": jest po prostu *treścią*, to znaczy czymś, co jest świadomym osobnikom dane w doświadczeniu i stanowi materiał ich poznania i działalności. Tak np. mit to jest przede wszystkim pewna dana treść, czyli to, co dla nas empirycznie stanowi ten właśnie mit, co ów mit w sobie zawiera, jako nasz przedmiot, w odróżnieniu od wszelkich innych przedmiotów; mówiąc tradycyjnym językiem, to wszystkie „wyobrażenia" o danej mitycznej osobistości czy zdarzeniu: te, które przechowują się w dogmatach religii, te, które z mitem wiążą legendy ludowe, te, które znajdują swe źródło lub wyraz w sztuce lub refleksji filozoficznej. Obraz — to kompleks barw na płótnie pewnej wielkości i kształtu oraz przedmioty, w które ten kompleks barw empirycznie się układa dla obserwatora; gdy krytyk mówi o obrazie, rozpatruje zarówno dobór i układ barw, jako też przedmioty, które widzimy w obrazie jako przynależne do obrazu, stanowiące to, co w obrazie jest nam dane. Góra lub rzeka — to przede wszystkim pewien całokształt zmysłowy, dany różnym ludziom jako przedmiot doświadczenia i działalności, jednym z bliska, innym z daleka, pod różnymi kątami widzenia, w różnym

* Por. F. Znaniecki, *Cultural Reality*, Chicago 1919, rozdz. 3 — *przyp. red.*

praktycznym związku, każdemu naraz tylko częściowo, ale tak, że te wszystkie częściowe, jednostronne doświadczenia stanowią jedną obiektywną całość. Mit, obraz, góra są treściami, zanim mogą być czymkolwiek innym; i cokolwiek nowego o nich się dowiemy, jakiekolwiek własności im przypiszemy, wszystko musi być dane jako treść, wejść w skład ich jako empirycznych przedmiotów, aby dla nas w ogóle istnieć. Tak np. jeżeli krytyka historyczna wykryje osobistość czy zdarzenie realne, które dało niegdyś początek mitowi, nie znaczy to bynajmniej, aby ta osobistość czy zdarzenie stanowiły właściwą „istotę" mitu, a wszystko to, co później wyobraźnia ludowa dodała, było nieistotne; nie ma innej istoty mitu prócz tej treści, którą posiada w doświadczeniu ludzkim, a do której wszystkie dodatki wyobraźni ludowej należą. Owo pierwotne historyczne jądro mitu, gdy je wykryjemy, nie znosi wcale realności tych późniejszych dodatków, lecz samo dołącza się do treści mitu, tj. mit odtąd, oprócz tych właściwości, które posiadał dotychczas dla osób, które jego historii nie znały, uzyskuje dla pewnych osób — dla historyków — jeszcze i tę właściwość, że rozwinął się z takiego lub innego zdarzenia lub został wytworzony dookoła takiej lub innej historycznej osobistości [11]. Podobnie też, gdy górę określimy geologicznie, nie znaczy to wcale, z punktu widzenia konkretnego empirycznego świata, abyśmy wykryli jej absolutną istotę, wobec której jej empiryczne, zmysłowe właściwości są tylko pozorami; geologiczne określenie, aby [mogło] być nam w ogóle dane poznawczo, musi dołączyć się do empirycznych właściwości góry, góra jako przedmiot konkretny wzbogacona zostaje w treść przez to określenie. Ogólniej jeszcze — gdy nauki fizyczne pod jakościową różnorodność zmysłowych zjawisk podsuną systemy ilościowe abstrakcyjnie pojętej materii czy energii, nie jest to bynajmniej zastąpieniem jakiegoś subiektywnego jakościowego świata przez obiektywny świat ilościowy, lecz dodaniem do treści zmysłowej tych zjawisk pewnej treści pojęciowej, która jednak, chociaż pojęciowa, jest również empiryczna — inaczej nie mogłaby nam być dana w przebiegu naszego ludzkiego doświadczenia i myślenia — i która nie usuwa, lecz dopełnia poprzednio istniejące w doświadczeniu właściwości przedmiotów. Słowem, przedmioty konkretne, humanistyczne nie posiadają żadnej innej istoty realnej po-

---

[11] Należy oczywiście ściśle rozróżnić w podobnym wypadku postać historyczną jako zjawisko realne, przedmiot dany innym i wchodzący w skład mitu, i tę postać jako czynną osobowość, podmiot działalności, której faktyczne wyniki trwać mogą niezależnie od tego, czy są do niej społecznie odniesione. Kim innym więc jest np. Bolesław Chrobry jako składnik mitu, wartość społeczna narodu polskiego, kim innym zaś jako twórcza indywidualność ludzka. Istota świadoma jest przedmiotem dla innych, ale jest nie tylko przedmiotem; jako przedmiot może należeć do świata realnego, ale poza tym jest jeszcze częścią i współtwórcą idealnego świata. O tym później szczegółowo będzie mowa.

za swą empiryczną treścią, choć, jak to później zobaczymy, różne strony czy części tej treści mogą być mniej lub więcej ważne, istotne z różnych punktów widzenia.

Treść jednak sama przez się nie stanowi jeszcze rzeczywistego przedmiotu. Treść dana w odosobnieniu od innych, jak widzenie senne nie związane z innymi lub wspomnienie, którego z niczym skojarzyć nie możemy, nie jest w pełni realna. Przedmioty występują zawsze w związku mniej lub więcej racjonalnym z innymi, są składnikami mniej lub więcej systematycznych kompleksów czy układów. Ten związek nadaje im dopiero charakter przedmiotów realnych, charakter elementów jakiejś rzeczywistości. Związek ten realizuje się dla nas w przebiegu działalności, staje się dostępny nam przez to, że go czynnie odtwarzamy, kojarząc dane przedmioty myślowo lub praktycznie; działalność ta w każdym momencie naszego aktualnego życia świadomego dopełnia bierny przebieg doświadczenia, w którym dane nam są treści. Zarówno w praktyce jak w teorii uznajemy jednak, że związek ten trwa, jako stosunek obiektywny, poza naszą aktualnością, tj. nawet wtedy, gdy przedmiotów czynnie nie kojarzymy; uznajemy, że przedmioty pozostają połączone w systemy nawet wtedy, gdy nie ma nikogo, by sobie ten systematyczny związek uświadomił. Tym głównie różni się rzeczywisty przedmiot empiryczny od treści „doznania", które przyjmuje psychologizm. Treść, która sama w sobie nie jest ani obiektywna, ani subiektywna, która po prostu jest tym, czym jest, i nie zawiera w sobie żadnych wyznaczników co do tego, czy i w jaki sposób istnieje w świecie, zostaje w psychologizmie odniesiona do procesu psychologicznej świadomości, pojęta jako pewnego rodzaju *fakt* zachodzący w ciągu tego procesu czy stanowiący część jego, a który przez to właśnie, że jest faktem, istnieje o tyle tylko, o ile zachodzi. Tymczasem treść, aktualnie dana w przebiegu doświadczenia, jest zawsze przez podmiot doświadczający czynnie odnoszona do innych treści jako przedmiot realny, istniejący bez względu na to, czy jest aktualnie doświadczany czy nie, gdyż jest częścią systematycznego kompleksu przedmiotów, którego związek wewnętrzny trwa nawet wtedy, gdy go nikt czynnie nie odtwarza.

Ta transaktualna realność przedmiotów i obiektywność ich związku objawia się empirycznie w dwojaki sposób. Po pierwsze, nasza działalność myślowa czy praktyczna, ilekroć dąży do urzeczywistnienia jakiegoś zamiaru, natrafia na gotowe systemy przedmiotów, do których musi się w pewien sposób dostosowywać: do tej sprawy powrócimy wkrótce. Po drugie, nasze doświadczenie znajduje w danych sobie przedmiotach coś, co zmusza nas do traktowania tych przedmiotów nie jako odosobnionych treści, lecz jako elementów pewnych systemów rzeczywistości. Wprawdzie związki nie mogą być nam dane, tylko odtwarzane, lecz wpływają one na sposób, w jaki przedmioty są nam dane. Z treścią przedmiotu łączy się w naszym doświadczeniu pewna „sugestia" związku,

który go łączy z innymi przedmiotami, pewna świadomość możliwości czynnego odtworzenia tego związku, która jest czymś pośrednim między doświadczeniem treści a wykonywaniem czynności i której dlatego niepodobna ściśle zdefiniować ani w terminach biernego doświadczenia, ani w terminach działalności. Tę sugestię związku, to „odnoszenie się" przedmiotu doświadczenia do innych przedmiotów, nazywamy *znaczeniem*. Najlepszą ilustracją znaczenia jest wyraz mowy. Treść wyrazu redukuje się do pewnych dźwięków lub znaków na papierze, znaczenie tych dźwięków czy znaków, ich odnoszenie się do przedmiotów, które wyraz „oznacza" czy „symbolizuje", jest główną podstawą realności wyrazu w doświadczeniu indywidualnym i społecznym. Jasne jest, że znaczenie wyrazu jest czymś, czego doświadczamy wraz z jego treścią, choć inaczej, skoro na to znaczenie reagujemy; jasne jest również, że doświadczenie znaczenia nie jest jeszcze wykonywaniem czynności, w której wyraz aktualnie połączony zostaje z symbolizowanym przezeń przedmiotem, skoro wiemy, że w mowie potocznej nie mamy czasu nawet na wykonywanie tych czynności, nie wywołujemy najczęściej wcale w świadomości oznaczonych przez wyrazy przedmiotów, a jednak układamy wyrazy zgodnie z ich znaczeniem, tak jak gdybyśmy sobie przedmioty symbolizowane faktycznie uświadamiali.

Analogicznie, znaczenie mitu to sugestia związków, które mit łączą z innymi mitami, z obrzędami religijnymi, narzędziami kultu (świątyniami, obrazami, posągami, naczyniami), z życiem praktycznym jednostki lub grupy społecznej, na które postać mitologiczna ma wpływać itd.; mit jest realnym przedmiotem w doświadczeniu przyjmujących go osób dzięki tym wszystkim związkom, lecz realność jego może być doświadczana nawet bez odtwarzania, praktycznego czy myślowego, tych wszystkich związków, bez aktualnego wywoływania w świadomości przedmiotów, z którymi mit się wiąże. Znaczenie empiryczne rzeczy materialnej — to przede wszystkim sugestia stosunków przestrzennych i mechanicznych, łączących ją z innymi rzeczami, głównie zaś z naszym ciałem; nie potrzebujemy jednak stosunków tych aktualnie odtwarzać, aby tę rzecz ująć w doświadczeniu jako materialną.

W związku z powyższą definicją przedmiotu narzuca się wniosek, który już zresztą wynikał z poprzednich naszych rozważań, że w konkretnym całokształcie naszego świata nie ma zasadniczego przeciwieństwa pomiędzy przedmiotami postrzeganymi, rzeczami a przedmiotami istniejącymi tylko „w wyobraźni". Każdy przedmiot jest realny, jest składnikiem konkretnej rzeczywistości humanistycznej, który jest elementem systemu przedmiotów, choćby ten system był faktycznie ograniczony do sfery doświadczenia jednej grupy społecznej lub nawet jednego osobnika. Twór mitologiczny istnieje rzeczywiście i obiektywnie, chociaż faktycznie istnieje nie dla wszystkich ludzi, lecz tylko dla członków jakiegoś ludu; jest on bowiem częścią empirycznego systemu i mo-

że stać się przedmiotem doświadczenia i działalności każdego osobnika spoza danego ludu, któremu ten system zostanie zakomunikowany, który się z nim zapozna, podobnie jak góra lub rzeka, znajdująca się na terenie danego ludu, może się stać przedmiotem doświadczenia i działalności każdego osobnika, który na ten teren zostanie wprowadzony, zapozna się z systemem geograficznym, do którego ta góra czy rzeka należy. Prawda, że nie każdy osobnik wprowadzony z zewnątrz w system wierzeń danej grupy „uwierzy" w realność mitu, tymczasem każdy „uwierzy" w realność góry lub rzeki; pochodzi to jednak stąd, że jak zaraz zobaczymy, istnieje wiele różnorodnych systemów przedmiotów i że w życiu praktycznym każdy z nas, odpowiednio do swych dążeń, wybiera pomiędzy tymi systemami, przyjmuje jedne, odrzuca drugie. Ponieważ system przestrzenny przedmiotów materialnych jest najstarszy i najbardziej rozpowszechniony — co wynika stąd, że najściślej się wiąże z tymi elementarnymi i powszechnymi dążeniami, których pierwszym, podstawowym przedmiotem jest ciało ludzkie — więc praktycznie prawie każdy z nas przyjmuje ten system bez wahania, tymczasem pomiędzy systemami, które zdają mu się mniej żywotne, łatwiej wybiera. Dla teoretyka jednak, badającego rzeczywistość obiektywnie, tak jak jest ona dana pierwotnie istotom ludzkim, i nie stosującego do niej swych praktycznych, subiektywnych kryteriów, system mitologiczny jakiegoś narodu jest tak samo częścią, choć najczęściej mniej ważną częścią, całkowitej konkretnej rzeczywistości, jak system geograficzny. Nawet tak indywidualnie ograniczone przedmioty, jak nie wyrażona jeszcze społecznie wizja poety lub nie zrealizowany jeszcze politycznie projekt prawa obmyślony przez inicjatora, są już przedmiotami realnymi, gdyż już w zakresie doświadczenia i działalności tych osobników są skojarzone z niektórymi spomiędzy danych im przedmiotów i mogą być wprowadzone w sfery doświadczenia innych osób, stać się realne dla licznych społeczeństw, a nawet dla całej ludzkości [12].

---

[12] Ignorowanie tej obiektywnej realności zjawisk „wyobrażonych" stanowi główny błąd psychologistycznej interpretacji zjawisk kulturalnych. Gdy np. prof. L. Petrażycki mówi: „Zjawiska prawne polegają na tych swoistych [...] procesach psychicznych, które między innymi wyrażają się w swoistej formie przypisywania różnym przedstawionym istotom [...] lub wiadomym klasom ich obowiązków i praw, tak że zdaje się, jak gdyby te przedstawiane istoty znajdowały się w jakichś odrębnych stanach związania, zobowiązania, posiadania osobnych obiektów (praw) itp." (*Wwiedienije w izuczenije prawa i nrawstwiennosti*, Petersburg 1908, s. 25 [*Wstęp do nauki prawa i moralności*, tłum. J. Lande, Warszawa 1959, s. 51 — *przyp. red.*]); gdy krytyktuje teorię prawa za to, że szuka zjawisk prawnych tam, „gdzie ich w rzeczywistości wcale nie ma [...], tj. w świecie zewnętrznym względem podmiotu doznającego zjawisk prawnych" (tamże); może ma słuszność w przeciwieństwie do doktryn prawnych, stojących na gruncie średniowiecznego realizmu. Nie uwzględnia on jednak faktu zasadniczego, że „przedstawione" istoty, „przypisywane" stany wywierając wpływ realny na działalność samego „przedstawiającego" i „przy-

Bez wątpienia jednak istnieją pewne różnice pomiędzy realnością wizji poety, mitu i góry. Są to różnice stopnia. Wizja poety jest zwykle mniej realna niż mit, mit na ogół mniej realny niż góra. Pewną hierarchię realności spotykamy *implicite* w teoriach kultury o naturalistycznym punkcie widzenia; tak np. „materializm historyczny" uważać się zdaje zjawiska techniczne za bardziej realne niż religijne lub moralne. Kryterium, na ogół świadomie stosowanym przy tej ocenie realności, jest mniejsza lub większa łączność danego zjawiska z systemem materialnej natury; zjawisko, które przedstawia się jako bezpośredni skutek, a zwłaszcza jako bezpośrednia przyczyna materialnych zjawisk, zdaje się nawet w popularnym myśleniu czerpać pewną realność z tego związku. Oczywiście jednak kryterium tego za dostateczne przyjąć nie możemy. Prawda, że system przyrody materialnej jest dla nas praktycznie najważniejszy, ale nie jest jedyny. Stąd, że z punktu widzenia tego systemu każdy przedmiot materialny przedstawia się jako absolutnie realny, a wszystkie inne przedmioty bądź jako zupełnie nierealne, bądź też jako zbliżające się do realności o tyle tylko, o ile zbliżają się do materialności, nie wynika wcale, aby w konkretnym całokształcie empirycznego świata, zawierającym mnóstwo różnorodnych systemów, materialność była ostatecznym sprawdzianem realności. Jedyny sprawdzian, jaki zastosować tu można, to faktyczny *wpływ*, który przedmiot wywiera na inne przedmioty empiryczne; wpływ ten zaś uwydatnia się w przebiegu świadomości ludzkiej jako uwarunkowanie doświadczeń i czynności przez dany przedmiot i zależy bezpośrednio od bogactwa, trwałości, różnorodności znaczeń, które ten przedmiot posiada. Tak więc nie ulega wątpliwości, że wpływ wizji poety jest daleko bardziej ograniczony i słabszy niż wpływ mitu, gdyż dotyczy jedynie pewnych jego własnych doświadczeń i czynności; wpływ mitu ze swej strony jest zwykle bardziej ograniczony i słabszy niż wpływ takich ważnych zjawisk materialnych, jak terytorium zajmowane przez daną grupę lub morze, do którego to terytorium przytyka. Lecz są niezliczone przedmioty materialne, których wpływ jest daleko mniej doniosły, niż ten, który wywierają liczne przedmioty niematerialne i którym dlatego właśnie przypisać trzeba daleko niższy stopień realności w całokształcie empirycznego świata. Cóż za porównanie np. między empiryczną realnością mitu Buddy, którego wpływ rozciąga się na stulecia, obejmuje miliardy indywidualnych sfer doświadczenia i działalności i wiąże się z najważniejszymi zjawiskami życia

---

pisującego" podmiotu i jego otoczenia społecznego, są o tyle właśnie realne, o ile istnieją „w świecie zewnętrznym względem podmiotu". Usiłowanie sprowadzenia ich obiektywnej realności do subiektywnych doznań prowadzi po prostu do zacieśnienia teorii kultury, ogranicza tę ostatnią do jednej jej części — psychologii kultury. Oczywiście teoria prof. Petrażyckiego, jak wszelkie teorie psychologiczne, opiera się ostatecznie na naturalistycznym dualizmie wewnętrznej „psychiki" i „zewnętrznego świata" materialnego.

kulturalnego wielkich społeczeństw, a empiryczną realnością jakiegoś drzewa przydrożnego czy góry podbiegunowej? Doskonała realność, którą przypisujemy tym ostatnim, jest tylko postulatem praktycznym i naukowoprzyrodniczym, nie opartym bynajmniej na istotnej ich realności jako empirycznych przedmiotów, lecz na skonstruowanym przez naszą działalność i myśl poznawczą systemie materialnego świata, którego owo drzewo czy góra jest elementem i od którego w oczach „zdrowego rozsądku" i nauki materialistycznej zapożycza swą realność. Wprawdzie na tej skali realności, którą do całokształtu naszego doświadczenia zastosować możemy, przeciętnie biorąc stanowisko rzeczywistości materialnej jest na ogół wyższe niż stanowisko rzeczywistości religijnej lub prawno-politycznej — wszak u szczytu tej skali stoi dla każdego z nas jego własne materialne ciało jako przedmiot realny *par excellence* w obrębie jego doświadczenia — lecz liczne poszczególne przedmioty materialne mogą stać znacznie niżej niż liczne spomiędzy przedmiotów niematerialnych.

Następną konsekwencją empirycznego, humanistycznego charakteru rzeczywistości jest konieczność odrzucenia tego, co nazwalibyśmy postulatem jednoznaczności przedmiotów realnych. Postulat ten, *implicite* uznany za pewnik filozoficzny od czasów Sokratesa, a odpowiadający zarówno każdorazowym wymaganiom działalności technicznej, jako też formom gramatycznym mowy, żąda, aby przedmioty realne dały się logicznie określić w swej istocie, a więc, aby nie zawierały cech sprzecznych. Opiera się on tedy na przypuszczeniu, że rzeczywistość jest jednym racjonalnym systemem, w którego obrębie każdy przedmiot jest jednoznacznie zdeterminowany: wszelkie determinacje niezgodne z wymaganiami tego systemu są „subiektywne", przeniesione zostają w sferę psychiki indywidualnej. Tymczasem, jak już zaznaczyliśmy, w naszym świecie konkretnym jest nie jeden, lecz wiele różnych systemów mniej lub więcej racjonalnych; w każdym z nich przedmioty podlegają innej determinacji i determinacje te są ze sobą zupełnie niewspółmierne. Tak więc, nawet ograniczając się jedynie do systemów poznawczych naturalistycznych, widzimy, jak w dziejach myśli ludzkiej jeden system zastępuje drugi. W dostępnym nam historycznym okresie znajdujemy cały szereg systemów, z których każdy inaczej przedmioty materialne determinował, i nie mamy żadnej podstawy dla uważania któregokolwiek z nich za jedyny i ostateczny; wiemy bowiem, że i nasze dzisiejsze teorie ulegną zmianom w przyszłości. Naturalizm powołuje się na technikę materialną jako na sprawdzian obiektywnej ważności wyników teorii przyrodniczych. Lecz w dziedzinie techniki znajdujemy tę samą, jeśli nie większą względność. Wprawdzie w obrębie jednego systemu technicznego przedmioty są zdeterminowane jednoznacznie, lecz tych systemów jest mnóstwo. Sposób, w jaki technika ujmuje przedmioty mate-

rialne zależy od zadań, które sobie działalność techniczna w danej chwili i w danym miejscu stawia, od metod, którymi się chce posługiwać, od sprawdzianów skuteczności technicznego działania, które przyjmuje; to wszystko zaś są rzeczy zmienne w czasie, różne w różnych specjalnościach, a nawet w różnych środowiskach społecznych. Nie ma jednej i wiecznej techniki, jak nie ma jednej i wiecznej nauki. A dalej, te same przedmioty, które już w różnych systemach naukowych i technicznych podlegają różnym, często sprzecznym determinacjom, mogą wchodzić, również w skład systemów ekonomicznych, jako przedmioty wymiany, religijnych, jako przedmioty kultur, estetycznych, jako materiał artystycznej twórczości lub kontemplacji itd. Nie mamy żadnej zasady do uważania tej determinacji, której przedmiot podlega w jednym z tych systemów, za jedyną odpowiadającą jego „naturze" obiektywnej; nie mamy racji do uważania np. banknotu z natury swej za kawałek papieru o pewnych cechach fizycznych i chemicznych, nie za narzędzie ekonomiczne o pewnej zdolności wymiennej, do traktowania Kaaby jako kamienia, przedmiotu techniki lub mineralogii, nie jako wartości religijnej, przedmiotu kultu Arabów itd. W ogóle, wobec wielości i względności systemów, do których przedmiot należeć może, nie mamy prawa do wyłączania z jego obiektywnej istoty żadnych właściwości, które posiada on w doświadczeniu i działalności ludzkiej, choćby te właściwości wydawały się sprzeczne pomiędzy sobą. Gdy uważamy je za sprzeczne, to znaczy, że już traktujemy ten przedmiot wyłącznie jako składnik takiego lub innego z wielu możliwych systemów, z wielu związków, które go determinują, tym samym zaś arbitralnie ograniczamy jego konkretną treść i znaczenie; dopiero bowiem z punktu widzenia pewnego praktycznego lub teoretycznego systemu i w jego granicach powstaje kwestia zgodności lub niezgodności poszczególnych sposobów doświadczania lub poznawania przedmiotu. Stojąc tedy na gruncie całkowitego konkretnego świata, stwierdzić musimy, że przedmiot konkretny, przedmiot taki, jak istnieje w całej swej treści i znaczeniu, zawiera w sobie to wszystko, co ktokolwiek z osobników, któremu jest on w doświadczeniu dany, do niego włącza, gdy go ujmuje jako składnik takiego lub innego systemu. Istotą jego empiryczną jest całkowita jego treść i znaczenie, choć tylko część tej treści i znaczenia wchodzi w skład jego istoty zdeterminowanej przez poszczególny system.

Prawda, nie wszystkie te determinacje są jednakowo ważne empirycznie, podobnie jak nie wszystkie przedmioty posiadają równy stopień realności. Właściwości, które np. przedmiot zmysłowy posiada jako element bogatego i trwałego systemu przestrzenno-materialnego, są zwykle ważniejsze od tych, które mu nadaje malarz, gdy nań spogląda jako na przedmiot estetyczny, element artystycznego systemu, lub od tych, które charakteryzują ten przedmiot jako składnik systemu religijnego.

jakiejś półdzikiej grupy społecznej. Zwykle — ale niekoniecznie i nie zawsze. Bo względna ważność właściwości przedmiotu, podobnie jak względna jego realność, daje się empirycznie określić tylko w odniesieniu do ludzkiego doświadczenia i działalności. Jeżeli przedmiot częściej występuje w doświadczeniu jako materialny niż jako religijny lub estetyczny, jeżeli jego właściwości fizyczne są tymi, do których najczęściej nawiązuje działalność ludzka, które stają się punktem oparcia dla najliczniejszych i najdonioślejszych problemów praktycznych i teoretycznych, wówczas te cechy fizyczne przeważają w nim, nie wyłączając zresztą innych. Przeciwnie zaś, jeżeli jego strona estetyczna czy religijna wysuwa się na plan pierwszy w doświadczeniu i działaniu, ta strona jest ważniejsza od fizycznej, choćby zresztą ten przedmiot był również przedmiotem materialnym. Wenus z Milo jest oczywiście przede wszystkim przedmiotem estetycznym, dopiero drugorzędnie kawałkiem marmuru; Kaaba jest przede wszystkim przedmiotem religijnym, dopiero wtórnie częścią świata fizycznego.

Niedorzecznością jest tedy pojmować kulturę jako przestrzennie zlokalizowaną i zdeterminowaną przez naturalne otoczenie. Oczywiście, jeżeli patrzymy na przedmioty kulturalne jako na rzeczy materialne i ujmujemy grupę społeczną, która tę kulturę tworzy i przechowuje, jako zbiór ciał materialnych, możemy i musimy te przedmioty i ciała pojąć jako zajmujące pewne miejsca w przyrodniczo-geometrycznej przestrzeni i zależne przyczynowo od innych przedmiotów w tej przestrzeni. Dom lub świątynia będzie wówczas zbiorem głazów ulokowanym na pewnym miejscu skorupy ziemskiej, wyraz mowy — dźwiękiem rozlegającym się w pewnej części atmosfery itd. Lecz taka determinacja będzie ważna tylko w granicach pewnego systemu przestrzenno-materialnego, dotyczyć będzie tylko tych właściwości przedmiotów naszego doświadczenia, które posiadają one jako składniki tego systemu. Obok tego systemu zaś istnieją liczne inne, niematerialne i nieprzestrzenne, w których te same przedmioty są zupełnie inaczej zdeterminowane. Jeżeli co do niektórych przedmiotów, składających przyrodę w ściślejszym tego słowa znaczeniu, można twierdzić, że ich właściwości materialne są najważniejsze — choć i tam nie są wcale jedyne — co do innych przedmiotów (np. dzieł sztuki, narzędzi kultu) wątpliwości nie ulega, że te właściwości materialne wcale ważne nie są; są zaś przedmioty (np. mity, postacie literackie, pojęcia naukowe, idee polityczne), które właściwości materialnych nie posiadają wcale, a tym samym do systemu przestrzenno-materialnego zupełnie nie należą. Stojąc na gruncie całkowitej konkretnej rzeczywistości, w której łonie wszystkie owe systemy istnieją, powiedzieć musimy, że nie tylko kultura nie jest zlokalizowana w środowisku naturalnym i przez to środowisko przyczynowo uwarunkowana, lecz że przeciwnie, środowisko naturalne i cały w ogóle świat przestrzenno-ma-

terialny zawiera się w granicach owej konkretnej, obszerniejszej humanistycznej rzeczywistości, jest jednym z wielu układów, do których pewne przedmioty empiryczne (mianowicie przedmioty tzw. zmysłowe) należą [13].

Jak już zaznaczyliśmy uprzednio, niepodobna negować realnego wpływu, który zjawiska zmysłowe, ujęte w system przestrzenno-materialny, wywierają na życie kulturalne. Wpływ ten jednak musi być określony w terminach humanistycznych i badany za pomocą metod nauk humanistycznych, podobnych do tych, którymi się posługujemy, gdy rozważamy np. wpływ zjawisk religijnych na estetyczne, ekonomicznych na polityczne itd. Zjawiska przyrodnicze warunkują kulturę nie tak, jak jeden proces fizyczny warunkuje inny, lecz tak, jak przedmioty i fakty, z którymi działalność ma do czynienia, warunkują wyniki działalności. Narzucają się one doświadczeniu ludzkiemu jako zgodne lub niezgodne z przeważającym chwilowo czy stale kierunkiem ewolucji świadomości osobników i grup społecznych; są dane działającemu indywiduum lub współdziałającej grupie jako sprzyjające lub przeszkadzające urzeczywistnieniu ich zamiarów. Tenże sam związek systematyczny i obiektywny, który umożliwia naszej technice materialnej i naszej wiedzy traktowanie tych przedmiotów i faktów jako „niczyich", niezależnych od nas, nadaje im jednocześnie z punktu widzenia naszych dążeń i zamiarów charakter dodatnich lub ujemnych potęg, od których nasze życie tak lub inaczej zależy, słowem — charakter *wartości* pozytywnych lub negatywnych. W praktyce obiektywność przedmiotu materialnego, jako elementu takiego lub innego systemu, i kwalifikacja przedmiotu jako wartości są nierozdzielnie ze sobą połączone. Dopiero nauka, doskonaląc i systematyzując przesłanki praktyki, rozdziela te cechy, ogniskując uwagę wyłącznie na stosunkach przedmiotów materialnych pomiędzy sobą i usuwając na bok znaczenie, które te przedmioty właśnie dzięki swym stosunkom posiadają w całokształcie naszego indywidualnego czy społecznego doświadczenia i działalności. Ma ona o tyle słuszność w porównaniu z praktycznym punktem widzenia, że ten ostatni naiwnie traktuje dodatni lub ujemny charakter przedmiotów materialnych jako równie obiektywny, równie niezależny od aktualnego przebiegu świadomości, jak ich układ systematyczny; tymczasem nauka zdaje sobie sprawę, że chociaż obiektywna determinacja przedmiotów jako elementów takiego lub innego materialnego układu jest podstawą ich znaczenia jako

---

[13] Mówiąc, że świat przestrzenno-materialny zawiera się w granicach humanistycznej rzeczywistości, nie przypisujemy oczywiście tej ostatniej przestrzennego charakteru. Posiada ona rozciągłość, która nie jest przestrzennością, lecz wynikiem wielości indywidualnych ognisk doświadczenia i działalności. Przestrzeń jest konstrukcją praktyczno-poznawczą, opartą na tej konkretnej rozciągłości (zob. rozdz.: *The Extension of Historical Objects* w cytowanej już książce autora *Cultural Reality*).

wartości, lecz znaczenia tego nabywają one dopiero w odniesieniu do działalności osobników i zrzeszeń ludzkich. Z drugiej strony jednak ani działalność praktyczna, ani nauka, uprzedmiotawiająca rzeczywistość zmysłową jako absolutną, nie zdają sobie sprawy z tego, że zarówno ów związek, który nadaje przedmiotom zmysłowym cechę rzeczy naturalnych, jako też owa czynna ocena, która nadaje tym samym przedmiotom w ich obiektywnym związku charakter wartości, mają wspólne źródło w humanistycznej istocie konkretnego, empirycznego świata.

# III. Zagadnienie biologicznego uwarunkowania działalności kulturalnej

### *Postawienie zagadnienia*

Rozpatrując sprawę zależności kultury od środowiska naturalnego, usunęliśmy tymczasowo kwestię stosunków przyczynowych pomiędzy środowiskiem a przyrodniczo pojętym organizmem ludzkim. Realność tych stosunków nie ulega najmniejszej wątpliwości; to znaczy, że organizm, o tyle właśnie, o ile jest elementem przestrzenno-materialnego systemu, jest zdeterminowany przez swój związek z innymi elementami tego systemu i determinacja ta wyraża się nie tylko w tym, że organizm pojąć możemy jako przedmiot materialny, umiejscowiony przestrzennie w odniesieniu do innych, podobnie umiejscowionych przedmiotów, ale i w tym, że organizm podlega fizycznemu i chemicznemu oddziaływaniu innych organizmów i przedmiotów nieorganicznych. Wprawdzie organizm, jako przedmiot konkretny, jest nie tylko przedmiotem materialnym, należy również do wielu innych systemów, niewspółmiernych z systemem przyrodniczym; lecz to oczywiście nie staje bynajmniej na przeszkodzie stwierdzeniu, że fizyczne i chemiczne stosunki pomiędzy nim a innymi przedmiotami systemu przyrodniczego, choć nie są jedynymi stosunkami, których on jest członem, wszelako są zupełnie rzeczywiste.

Gdyby organizm był przedmiotem jak każdy inny, zadowolilibyśmy się powyższym stwierdzeniem i traktowalibyśmy kwestię ciał organicznych ludzkich tak samo, jak kwestię zjawisk zmysłowych w ogóle; nie byłoby powodu do specjalnego zajmowania się nimi. Jednakowoż wiadomo, że wprawdzie nie organizmy ludzkie w ogóle, lecz organizm każdego z nas z osobna zajmuje w jego własnym doświadczeniu i działalności stanowisko uprzywilejowane, zupełnie niepodobne do innych przedmiotów zmysłowych. Występuje on w roli centralnego przedmiotu w całym zmysłowym doświadczeniu; inne przedmioty zmysłowe są nam zawsze dane nie tylko w odniesieniu do siebie nawzajem, lecz jednocześnie w odniesieniu do naszego własnego organizmu i w zależności od niego. Co więcej, jest on — jak to zobaczymy w następnym rozdziale —

niezbędnym pośrednikiem wszelkiej działalności materialnej; wiemy też z badań nad układem nerwowym, że jest niezbędnym warunkiem skuteczności nawet tych form działalności, których wyniki materialnie się nie objawiają.

Ponieważ więc organizm każdego z nas zajmuje tak wyjątkowe stanowisko w naszym empirycznym świecie, nic dziwnego, że kwestia jego wpływu na życie świadome w ogóle od dawna stanowiła jeden z najważniejszych problemów ogólnopoznawczych. Nic dziwnego też, że na tej oczywistej zależności życia świadomego od organizmu oparł się naturalizm w swym monistycznym dążeniu do ujęcia świata kultury jako wytworu i części przyrody, zwłaszcza od czasu, gdy teoria ewolucji biologicznej postawiła organizm ludzki w tym samym rzędzie, co organizmy zwierzęce. Że przy tym organizm jako zwykły przedmiot badań przyrodniczych, „organizm w ogóle", nie jest zupełnie takim samym przedmiotem jak „mój organizm", ów uprzywilejowany przedmiot mojego konkretnego doświadczenia i działalności — to nie wywołało żadnych wątpliwości teoretyków stojących na gruncie jednej rzeczywistości absolutnej, nie uznających humanistycznego punktu widzenia i nie znających kulturalnego charakteru konkretnego świata. Organizmowi w ogóle, jako przedmiotowi przyrodniczemu w szeregu innych, przypisano tę rolę, którą „mój organizm" dlatego tylko spełniać może, że nie jest jedynie przedmiotem przyrodniczym, lecz indywidualnie wyjątkowym przedmiotem humanistycznym. Ponieważ zaś „mój organizm" i organizm każdego indywiduum świadomego tak czy inaczej warunkuje u każdego z nas naszą działalność kulturalną, a więc kultura w całości uzależniona została od biologicznego ustroju osobników ludzkich, które ją wytwarzają. Uzależnienie to daje się pokrótce sformułować w następujący sposób.

Wszelka działalność ludzka ma być procesem biologicznym lub biopsychicznym, to znaczy procesem naturalnym zachodzącym w organizmie; na wyższych stadiach rozwojowych proces ten jest procesem świadomym, nie przestając jednak być organicznym. Życie kulturalne jednostek i grup ludzkich ma być więc bezpośrednim wynikiem ich życia organicznego, wyrazem funkcji biologicznych i tłumaczy się przez swoje biologiczne podłoże. To podłoże zaś, badane przyrodniczo, wykazuje niejako różne nawarstwienia, wynikające z dziedziczności organicznej z jednej strony, z drugiej strony ze zróżniczkowania się cech dziedzicznych pod wpływem różnych czynników (bezpośredniego wpływu środowiska, doboru naturalnego i płciowego, walki o byt, różnorodności kombinacji cech obu płci w potomkach lub wreszcie samorzutnego rozwijania się metafizycznej istoty życia). Mamy więc jako najogólniejszą podstawę działalności te elementarne funkcje biologiczne, które gatunek ludzki podziela z innymi istotami żyjącymi. Mamy dalej, jako wynik zróżnicowania się tych ogólnozwierzęcych funkcji w gatunku ludzkim, szereg

instynktów właściwych wyłącznie lub prawie wyłącznie temu gatunkowi i wspólnych wszystkim jego członkom; całość ich stanowi to, co nazywa się potocznie „naturą ludzką” — pojęcie starsze od biologii i antropologii przyrodniczej i do którego zresztą różni teoretycy różne włączają cechy. W dalszym ciągu, „natura ludzka” różniczkuje się biologicznie u różnych ras; na ogólnoludzkim podłożu rozwijają się specjalne cechy rasowe. A wreszcie, zróżniczkowanie dosięga szczytu u poszczególnych osobników w łonie danej rasy. Pomijamy, jako metodologicznie mniej ważne, szczeble pośrednie — cechy płciowe, narodowe, klasowe, rodzinne, do których zresztą te same zasady się stosują. Jakkolwiek systematyczna i całkowita teoria kultury, rozpatrywanej z biologicznego stanowiska, winna by w równej mierze uwzględnić wszystkie powyżej wymienione stadia zróżniczkowania funkcji organicznych, począwszy od ogólnozwierzęcych aż do indywidualnych ludzkich, i jakkolwiek każdy teoretyk w zasadzie wszystkie te stadia przyjmuje, jednakowoż faktycznie w różnych teoriach znajdujemy specjalny nacisk położony na to lub inne nawarstwienie cech biologicznych, zależnie od tego, które z owych nawarstwień dany teoretyk uważa za najważniejsze z uwagi na zagadnienia kulturalne stanowiące przedmiot jego badań. Rozpatrzymy tedy każdą z powyższych klas cech biologicznych z osobna, w związku z tymi specjalnymi zagadnieniami, które na jej gruncie są faktycznie stawiane.

## *Życie zwierząt a czynności kulturalne człowieka*

Uznanie u podstaw działalności kulturalnej funkcji wspólnych wszystkim gatunkom zwierzęcym prowadzi do poszukiwania w życiu zwierzęcym zjawisk, które by pomogły wyjaśnić na drodze analogii zasadnicze cechy działalności ludzkiej. Za przykładem Darwina, który w *Descent of Man* doszukiwał się w życiu zwierzęcym początków pewnych funkcji kulturalnych, zwłaszcza społeczno-moralnych, liczni teoretycy kultury uznali badania nad innymi gatunkami zwierzęcymi za niezbędną podstawę badań nad kulturą; dotyczy to przede wszystkim socjologów. Espinasa *Sociétés animales* * dały ostateczny bodziec do wprowadzenia życia społecznego zwierząt w zakres badań socjologicznych. Wielu amerykańskich socjologów, m. in. tacy, jak Lester Ward, Giddings, Park i Burgess, poświęca grupom zwierzęcym znaczną uwagę. W największej jednak mierze przyczyniła się w ostatnich czasach do ożywienia zainteresowania w tym kierunku szkoła „behawiorystów”; L. Morgana *Animal Behavior*, cytowane powyżej prace Watsona i innych wywołały niezliczone zestawienia pomiędzy działalnością zwierząt a działalnością ludzką. Jednocześnie pragmatyczna teoria działalności dała niejako filozoficzną

* A. Espinas, *Les sociétés animales*, 1878 — *przyp. red.*

sankcję tym usiłowaniom sprowadzenia działalności ludzkiej do form ogólnozwierzęcych i dziś ilość monograficznych badań z tego zakresu wciąż rośnie.

Rozumie się, że *a priori* nie można sprzeciwiać się rozszerzaniu badań socjologicznych na grupy zwierzęce ani też w ogóle doszukiwaniu się u niższych istot świadomych objawów działalności analogicznych do kulturalnych czynności człowieka. Chodzi tylko o to, aby przy tych badaniach nie zapominać, że w zakresie życia świadomego w ogóle interpretujemy zjawiska znajdowane u zwierząt w świetle znanych nam bezpośrednio zjawisk ludzkich i że wobec tego czy chcemy, czy nie, znajomość działalności ludzkiej musi być punktem wyjścia przy badaniach nad działalnością zwierzęcą, a nie odwrotnie. Gdy badamy świat kultury ludzkiej, stosujemy do danych nam zjawisk stanowisko humanistyczne, ujmujemy przedmioty jako dane w „czyimś" doświadczeniu, zmiany zaś, wprowadzane przez osobników ludzkich do rzeczywistości empirycznej, jako wyniki „czyichś" czynności. Jeżeli usuniemy współczynnik humanistyczny z przedmiotów, przestają one być przedmiotami konkretnymi, kulturalnymi, stają się skonstruowanymi z punktu widzenia absolutnego podmiotu realnościami przyrodniczymi. Podobnie też, jeśli usuniemy ten współczynnik z obserwowanej przez nas w swych empirycznych objawach działalności, ta ostatnia przestaje być działalnością, staje się szeregiem procesów fizycznych czy fizjologicznych, nie powiązanych żadną jednością zamiaru, „bezcelowych". Gdy badamy życie kulturalne człowieka, nasze obserwacje nad jego działalnością dopełniają się przez naszą znajomość jego doświadczeń, gdyż udziela on nam tych doświadczeń za pośrednictwem mowy, pisma czy innych symbolów. Mamy więc dwie drogi do badania jego czynności: obserwacja zmian dokonywanych przez nie w naszej sferze doświadczenia i zapoznanie się z tymi zmianami z jego punktu widzenia, w jego sferze doświadczenia. Na pierwszej drodze odtwarzamy jego czynności według analogii ze znanymi nam dotychczas własnymi lub cudzymi czynnościami i na drugiej drodze sprawdzamy tę analogię, dowiadujemy się, czy jego czynności istotnie w jego własnych oczach posiadają ten charakter, który im przypisujemy na podstawie obserwacji. Tym sposobem osiągamy wyniki, których prawdopodobieństwo tym bardziej zbliża się do absolutnej pewności, im więcej czynności tego samego człowieka lub innych poznajemy.

Tymczasem w badaniach nad życiem zwierząt tego sprawdzianu, którego dostarcza świadome udzielanie sobie doświadczeń przez ludzi, nie posiadamy. Działalność zwierząt interpretujemy tak samo według analogii ze znanymi nam czynnościami własnymi lub cudzymi, lecz nie możemy porównać naszego punktu widzenia z punktem widzenia działającego podmiotu i nasze wnioski są daleko bardziej hipotetyczne. Wykrycie w świecie zwierzęcym czynności analogicznych do pewnych czynności kulturalnych ludzkich — np. społecznych — pozwala nam po prostu

rozszerzyć odnośną dziedzinę kultury, z pewnymi zastrzeżeniami, poza granice ludzkości; nie ma bowiem żadnej konieczności naukowej lub filozoficznej, zmuszającej nas do uznania człowieka za jedyny możliwy podmiot kulturalny. Jeżeli przy tym owe czynności zwierzęce mogą być rozpatrywane jako niższe stadia rozwojowe odnośnych czynności ludzkich, umożliwiają one odtworzenie odleglejszej przeszłości kulturalnej niż ta, którą znamy z etnografii i prehistorii, co jest oczywiście bardzo interesującym dopełnieniem badań nad kulturą. Lecz możliwość jakiegokolwiek zużytkowania faktów z życia zwierzęcego dla wiedzy o kulturze zależy w zupełności od tego, czy do tych faktów da się zastosować, choćby tylko pośrednio, ten sam zasadniczy punkt widzenia, który jest podstawą wiedzy humanistycznej, tj. czy dają się one odnieść do zwierząt jako do podmiotów świadomych. Jeżeli je ujmujemy jako procesy nieświadome, nie mają nic wspólnego z kulturalną działalnością ludzką [1].

---

[1] Pomiędzy epistemologicznymi przesłankami faktycznie stosowanymi w obserwacji empirycznych faktów z życia zwierzęcego a teoriami używanymi do wyjaśnienia tych faktów istnieje dziś zasadnicza sprzeczność. Uczony obserwujący zachowanie się zwierzęcia przez to samo, że każdy obserwowany szereg ruchów ujmuje jako czynność, tj. jako całość idealną związaną wewnętrznie przez jedność urzeczywistnionego zamiaru, już wprowadza podmiot świadomy, do którego ten szereg ruchów jako jego działalność odnosi. Szkoła behawiorystów, która szczyci się tym, że wyłączyła pojęcie świadomości z psychologii, nie zdaje sobie z tego sprawy, że właściwie tylko ograniczyła to pojęcie, wyłączając mianowicie tę jego stronę, która wyraża się w uznaniu przedmiotów za dane czyjegoś doświadczenia, lecz pozostawiając tę, która polega na uznaniu „zachowania się" za czyjąś działalność. Takie ograniczenie jest zupełnie uzasadnione w badaniach nad zwierzętami lub niemowlętami, w których tylko objawy działalności podmiotu w naszej sferze doświadczenia są nam faktycznie dostępne, a doświadczeń tego podmiotu nie znamy, gdyż on nam ich nie udziela i możemy co najwyżej rekonstruować je dowolnie na wzór tych, które sami mamy przy spełnianiu podobnych do jego czynności. Gdy jednak badamy psychologię człowieka, którego doświadczenia poznać możemy, tego rodzaju ograniczenie jest szkodliwym doktrynerstwem, gdyż pozbawia psychologię możności sprawdzenia wyników badań nad czynnościami, interpretowanymi z punktu widzenia obserwatora, przez uwzględnienie punktu widzenia działającego przedmiotu. Nie potrzebujemy wykazywać, że dążność tej szkoły do rozłożenia życia świadomego na reakcje biopsychiczne wcale takiego usunięcia cudzych doświadczeń z zakresu badań nie wymaga; przeciwnie, najważniejsze badania psychologii eksperymentalnej byłyby niemożliwe bez obserwacji własnych doświadczeń przez badane indywiduum.

To złudzenie, że badanie „zachowania się" istot, które nam swoich doświadczeń nie udzielają, obchodzi się bez pojęcia świadomości, ma swoje źródło w materialistycznym charakterze teorii, którą badacze czynności zwierzęcych podkładają pod swe obserwacje. W myśl tej teorii zachowanie się zwierząt musi dać się ująć jako proces fizjologiczny i nic więcej — wymaganie jawnie sprzeczne z naturą zagadnień stawianych przez tychże badaczy, a dotyczących głównie charakterystyki instynktów elementarnych, zdolności do „uczenia się", do nabywania nowych przyzwyczajeń itd., słowem, zagadnień, w których wciąż występuje świadomy zamiar i świadomy wybór.

Nie może więc być mowy o tym, aby psychologia czy socjologia zwierzęca mogła być uważana za podstawę wiedzy o kulturze; w najlepszym razie stanowiłaby tylko drobną jej cząstkę.

## *Pojęcie «natury ludzkiej» i jego krytyka*

Daleko donioślejszą metodologicznie (choć może nie metafizycznie) od scharakteryzowanej powyżej dążności do poszukiwania we wspólnych cechach świata zwierzęcego ostatecznych podstaw kultury jest dążność do uzależnienia wszelkich jednostajności życia kulturalnego od jednorodnej „natury” gatunku ludzkiego. Początki tej dążności sięgają do piątego wieku przed Chrystusem; już humanizm grecki, stwierdzając różnorodność i zmienność cywilizacji narodowych, a pragnąc uzyskać ogólną i trwałą podstawę do powszechnie ważnych sądów teoretycznych i ocen praktycznych, przeciwstawił to, co istnieje i obowiązuje z natury (φύσει), temu, co zawdzięcza swój byt i ważność jedynie dowolnemu ustanowieniu (θήσει). Racjonalizm grecki łączył w pojęciu natury pierwiastek ontologiczny i normatywny; naturę człowieka stanowiło jednocześnie, a często w sposób sprzeczny, to, co badaczowi obiektywnemu przedstawiło się jako faktycznie wspólne wszystkim ludziom, i to, co logik i moralista uznawał jako obowiązującą dla wszystkich normę; w stoicyzmie to połączenie przeprowadzone zostało stosunkowo najkonsekwentniej, gdyż natura ludzka pojęta była jako zasadniczo rozumna, zgodna z normą. Filozofia średniowieczna stanęła na innym stanowisku; przeciwstawiając naturę ludzką porządkowi idealnemu, bożemu, odróżnia faktyczny stan rzeczy od ideału. Lecz ponieważ natura ludzka oceniana była negatywnie, jako źródło niższych objawów życia świadomego, wszelkie wyższe jego formy zaś pochodziły od Boga, więc metodologiczne znaczenie tego pojęcia jako zasady wyjaśniającej działalność ludzką nie mogło się w pełni uwydatnić. Dualizm ten przetrwał do najnowszych czasów; znajdujemy go wyraźnie w kantyzmie. Od czasów odrodzenia jednak rozwijała się stopniowo monistyczna dążność do wyprowadzenia z natury ludzkiej, pojętej w sposób realistyczny, wszelkich dodatnich czy ujemnych, wyższych czy niższych zjawisk i właściwości życia kulturalnego, włączając wszelkie ideały logiczne czy moralne, interpretowane jako wyraz dążeń naturalnych człowieka; w dziewiętnastym wieku zaś pojęcie natury ludzkiej sprecyzowało się ostatecznie, przyjmując ściśle biologiczny charakter. Jako założenie metodologiczne jest ono dziś niezaprzeczenie dominujące w antropologii, psychologii, socjologii, historii kultury; nawet w dziełach, w których termin „natura ludzka” nie występuje, sposób problematyzacji i systematyzacji naukowej jest wyraźnie przez to pojęcie uwarunkowany. Niepodobna więc wyliczać przedstawicieli teorii „natury ludzkiej”, gdyż

trzeba by wymienić ze trzy czwarte lub więcej nazwisk pracowników z wymienionych dziedzin [2].

Nietrudno zdać sobie sprawę, skąd pochodzi wpływ, który teoria „natury ludzkiej" wywiera na wiedzę humanistyczną. Wszak zadaniem tej wiedzy, jak każdej, jest uzyskanie uogólnień, podporządkowanie niezmiernej różnorodności zjawisk stosunkowo nielicznym pojęciom. Nic dziwnego zaś, że takiego pojęciowego uproszczenia i uporządkowania pozornego chaosu zjawisk kulturalnych szukano nie w samych tylko zjawiskach, lecz w „naturze ludzkiej". Jednostajność i prawidłowość wewnętrzna świata kultury jest zbyt fragmentaryczna dla powierzchownej obserwacji; stosunkowo łatwo można wprawdzie racjonalnie odtworzyć za pomocą nielicznych pojęć jakiś system prawny, religijny lub techniczny w ich cechach zasadniczych, lecz poznawcze ujęcie wielu razem różnorodnych systemów prawnych lub religijnych natrafia na przeszkody, które wydają się nieprzezwyciężone; a cóż dopiero, gdy chodzi o jakąś syntezę całego życia kulturalnego, prawa, religii, moralności, sztuki, techniki itd. w całej ich wewnętrznej różnorodności! Otóż to nadzwyczaj trudne zadanie, wymagające niezliczonych dokładnych badań, głębokich analiz, trudnego, powolnego gromadzenia uogólnień syntetycznych — zadanie, którego ostateczne rozwiązanie przedstawia się jako daleki, może nawet niedościgły ideał poznania — staje się nagle łatwe i proste, jeżeli życie kulturalne pojmiemy jako wyraz woli, uczucia i myśli gatunku ludzkiego, czyli klasy istot organiczno-psychicznych, które rozważane jako empiryczne jednostki, okazują więcej podobieństw niż różnic, posiadają wspólną naturę, zróżniczkowaną tylko w cechach drugorzędnych.

Na pozór też wnioskowanie, na którym opiera się ta metoda, wydaje się zupełnie przekonywające — do tego stopnia nawet, że założenie powyższe było przyjmowane zwykle jako oczywisty wniosek przez tych wszystkich, którzy uznawali przesłankę, iż kultura nie jest dana ludziom przez jakieś potęgi transcendentne, lecz jest ich własnym wytworem. Skoro bowiem świat kultury jest taki, jakim go uczyniła działalność ludzka, działalność zaś ma swe jawne źródła empiryczne w jednostkach ludzkich, więc natura tych jednostek wyjaśnia ich działalność, a przez to samo świat kultury. Dopiero analizując to wnioskowanie bez uprzedzeń naturalistycznych, spostrzegamy zawartą w nim nieścisłość logiczną, polegającą na tym, że pojęcie jednostek ludzkich jako źródeł działalności kulturalnej jest zastąpione w ciągu wnioskowania przez pojęcie jednostek ludzkich jako istot realnych, przedstawicieli gatunku ludzkiego, po-

---

[2] Jedynie dla ilustracji przypominamy tytuł jednego z najważniejszych polskich dzieł w tym zakresie [drugiego tomu *Nauki o cywilizacji*]: *Teoria człowieka i cywilizacji* E. Majewskiego [Warszawa 1911]; przez „człowieka" rozumieć należy gatunek biologiczny o zasadniczo jednorodnych cechach.

siadających empiryczną „naturę”. Tymczasem od razu rzuca się w oczy, że zastąpienie takie jest bezprawne, gdyż pojęcia te są zupełnie różne: podmiot czynny nie daje się utożsamić z przedmiotem przyrodniczym, natura człowieka jako przedstawiciela gatunku *homo sapiens* nie może wyjaśnić jego działalności jako twórcy kultury. Łatwość uogólnień opartych na pojęciu natury ludzkiej pochodzi po prostu z ich płytkości, stąd, że nie próbują one nawet uwzględnić istotnych, zasadniczych cech działalności kulturalnej, gdyż są zupełnie z życiem kulturalnym niewspółmierne. Reprezentują one ten sam typ poznawczy, co np. w zakresie wiedzy o przyrodzie pojęcia „zimnego” i „gorącego”, „wilgotnego” i „suchego” u pierwszych filozofów greckich.

Rozpatrzmy dla przykładu wartość metodologiczną takich dwu pojęć, jak „instynkt płciowy” i „instynkt społeczny”, które wchodzą do definicji natury ludzkiej w powszechnym niemal rozumieniu. Rola ich w teorii kultury powinna oczywiście polegać na ułatwieniu klasyfikacji realnej czynności kulturalnych; to znaczy, powinniśmy na ich podstawie być w stanie wytworzyć klasy zjawisk zasadniczo płciowych i zjawisk zasadniczo społecznych, tak aby charakter płciowy pierwszych i społeczny drugich determinował funkcje, które spełniają one w życiu kulturalnym. Spróbujmy wyznaczyć te klasy.

Do zjawisk kulturalnych wypływających z „instynktu płciowego” zaliczona jest przede wszystkim większość danych, dotyczących instytucji małżeństwa we wszystkich jej formach — monogamicznej, poligynicznej, poliandrycznej, zbiorowej — włączając tu najróżnorodniejsze typy zalotów, kupna, sprzedaży, rabowania kobiet oraz takie obyczaje, jak noce próbne, *ius primae noctis*, pożyczanie żony gościowi itd. Tutaj również należeć będą czynności sprzeczne z instytucją małżeństwa — niewierność małżeńska we wszystkich jej objawach, wolna miłość; dalej, prostytucja w całym jej zakresie: religijna, ekonomiczna, hedonistyczna, przymusowa; dalej, wszelkie zboczenia płciowe, zbrodnie na tle płciowym itd. W dalszym ciągu, instynkt płciowy, choć przygłuszony przez wychowanie, psychoanalityk znajduje u podstaw wielu stosunków rodzinnych (matki i syna, ojca i córki, siostry i brata), stosunków pomiędzy uczniami i nauczycielami tej samej lub różnych płci, stosunków przyjaźni. Jest ów instynkt czynnikiem życia towarzyskiego w różnych okresach i społeczeństwach, występuje jako psychologiczne podłoże większości zabaw zbiorowych. Objawia się on jako dominujący pierwiastek w literaturze pięknej i sztuce europejskiej. Był i jest w niezliczonych wypadkach źródłem mistycyzmu. Był i jest motywem wielu ważnych czynów politycznych. Pogwałcony, wyrażać się może w intensywnej pracy umysłowej uczonego i w szalonych marzeniach obłąkańca. Jest jednym z głównych bodźców marnotrawstwa, a w wielu wypadkach również intensywnej wytwórczości ekonomicznej i oszczędności. Z niego wypływają najniższe, najpodlejsze,

najbardziej „zezwierzęcone" czynności, zarówno jak najwyższe, najszlachetniejsze, najbardziej idealistyczne.

Klasa zjawisk uznanych za zdeterminowane przez instynkt społeczny jest jeszcze obszerniejsza. Zaliczyć wszak do niej trzeba wszelkie czynności, w których wyraża się chęć społecznego współdziałania, począwszy od tych, na których opiera się życie wpółdzikiej hordy, a kończąc na tych, które wyrażają się w nowoczesnym ustroju państwowym; „instynkt społeczny" warunkuje zarówno współdziałanie bandy rabusiów, jak współpracę grupy filantropów lub uczonych, zarówno zebranie towarzyskie, jak i bohaterską obronę straconej placówki na wojnie. Ponieważ niemal wszystkie zjawiska kulturalne wymagają dobrowolnego społecznego współdziałania, więc instynkt społeczny uznać by należało za powszechne źródło kultury i jej uniwersalną podstawę, jak to już zresztą czyni wielu socjologów.

Jakież jest znaczenie tych klas dla nauki? W klasie zjawisk podporządkowanych pojęciu instynktu płciowego znajdują się najchaotyczniej pomieszane czynności, stosunki, instytucje społeczne, których istotne właściwości, mianowicie te cechy empiryczne, jakie posiadają one w oczach samych osobników działających i podległych działaniu, oraz te cechy idealne, które determinują ich rolę w życiu kulturalnym, są tak różne, jak tylko być mogą. Cóż jest warte dla klasyfikacji pojęcie, które łączy w jedno owe wszystkie rodzaje zjawisk, które wymieniliśmy powyżej, a są to tylko przykłady bynajmniej nie wyczerpujące całego zakresu stosowalności pojęcia instynktu płciowego. Z drugiej strony zaś, pojęcie to pozostawia poza obrębem swej klasy niezliczone zjawiska, których cechy empiryczne i funkcje kulturalne są zupełnie podobne do cech i funkcji zjawisk włączonych do klasy płciowych. Obyczaje, normy etyczne, formy prawne, określające istotę małżeństwa w oczach członków danej grupy i nadające małżeństwu jego znaczenie w całokształcie ustroju społecznego, pozostają te same niezależnie zupełnie od tego, czy bodźcem do małżeństwa jest instynkt płciowy, czy względy ekonomiczne, czy chęć posiadania potomstwa, czy chęć wzniesienia się w hierarchii społecznej; różnica społeczna pomiędzy małżeństwem a prostytucją jest bez porównania większa aniżeli wszelkie różnice, jakie w stosunkach małżeńskich wynikać mogą z obecności lub braku „instynktu płciowego". Zbrodnie na tle płciowym tworzą tylko pewną część zjawisk kryminalnych i stoją daleko bliżej psychologicznie i społecznie innych zbrodni aniżeli np. poezji erotycznej trubadurów lub ekstaz św. Teresy; zestawienie to robi wprost humorystyczne wrażenie. Poezja erotyczna zaś bez wątpienia należy do tej samej klasy, co poezja, w której pierwiastek erotyczny nie gra żadnej roli; ekstaza na tle płciowym należy do grupy zjawisk religijnych, z których większość cech płciowych nie posiada; stosunki pomiędzy matką i synem lub ojcem i córką, w których podświadomie istnieje kom-

pleks Freuda, są zarówno w świadomości samych osobników, jako też z uwagi na swą rolę społeczną, w najważniejszych swych cechach identyczne z wszelkimi innymi stosunkami pomiędzy rodzicami a dziećmi. Klasyfikacja na podstawie instynktu płciowego ignoruje więc zasadnicze podobieństwa zjawisk kulturalnych na korzyść podobieństw drugo- i trzeciorzędnych, rozrywa klasy realne dla wytworzenia klasy sztucznej; należy więc, powtarzamy, do tego samego typu co klasyfikacja zjawisk materialnych na zasadzie ich „suchości” lub „wilgotności”.

Metodyczna wada klasy opartej na „instynkcie społecznym” jest cokolwiek inna, lecz nie mniej oczywista. Klasa ta wprawdzie nie rozdziela sztucznie zjawisk podobnych, gdyż kto chce, może znaleźć instynkt społeczny u podstaw *wszystkich* czynności hordy wpółdzikiej, całej działalności państwa nowożytnego, wszystkich wspólnych czynów bandy rabusiów, wszystkich objawów moralnego lub intelektualnego współdziałania stowarzyszenia filantropijnego lub towarzystwa naukowego. Lecz klasa ta jest zupełnie bezużyteczna, bo jest wszechobejmująca. Używając takiej metody, całą kulturę odnieść można do tej cechy „natury” człowieka, która znalazła wyraz w znanej arystotelesowskiej definicji jego jako ζῶον πολιτικὸν. Nic to nam jednak nie mówi, prócz tego, cośmy już wiedzieli i na czym właśnie to przypisanie podstawowego kulturalnego znaczenia „instynktowi społecznemu” zostało oparte — mianowicie, że kultura wymaga społecznego współdziałania. Dedukcja zjawisk kulturalnych z „instynktu społecznego”, w tych granicach, w których jest możliwa, jest prostą tautologią; przestaje być tautologią dopiero wtedy, gdy staje się niemożliwa, tj. gdy z instynktu społecznego wyprowadzić chcemy nie sam fakt społecznego współdziałania, lecz obiektywne, niespołeczne cele i zadania, które to współdziałanie sobie stawia: techniczne, ekonomiczne, estetyczne, religijne, poznawcze.

Powyższa krytyka nie dąży zresztą bynajmniej do usunięcia z zakresu badań kulturalnych tych *faktów*, z których obserwacji powstały pojęcia instynktu płciowego lub instynktu społecznego. Pożądanie płciowe występuje jako element zasadniczy w niezliczonych czynnościach ludzkich; dążności skłaniające indywiduum do poszukiwania związku z grupą społeczną mogą być zaobserwowane na każdym kroku. Lecz są to zjawiska empiryczne wpośród innych zjawisk, nie zaś jakieś na poły mistyczne siły, których by inne zjawiska kulturalne były objawami. Wywierają one niezaprzeczenie wpływ na życie kulturalne, ale wpływ czysto fenomeniczny, inny zależnie od okoliczności; są one ogniwami w łańcuchu zjawisk, nie zaś ukrytą mocą, która ogniwa kojarzy w łańcuchu. Tak np. w stosunkach małżeńskich fakty pożądania płciowego występują obok innych faktów i są przedmiotem regulacji prawnej, moralnej i religijnej; lecz małżeństwo jako instytucja społeczna nie jest bynajmniej wynikiem instynktu płciowego jako potęgi zawartej w naturze ludzkiej, jakkolwiek pożądanie płciowe bywa często jednym z empirycznych powodów

do zawarcia związku małżeńskiego. Takie samo pożądanie płciowe, w kombinacji z innymi czynnikami, może znów w innych okolicznościach spowodować zerwanie związku małżeńskiego, w jeszcze innych doprowadzić do zbrodni itd. Słowem, tak jak wszelkie, mniej lub więcej ogólne i elementarne zjawiska empiryczne, zjawiska pożądania płciowego mogą wchodzić w najróżniejsze kombinacje z innymi i prowadzić do najróżnorodniejszych wyników; lecz to nie znaczy wcale, aby były one jakąś podstawą, do której by inne zjawiska dały się sprowadzić, ani też, aby odpowiadające im pojęcie posiadało charakter zasady heurystycznej, pozwalającej klasyfikować inne zjawiska zależnie od ich związku ze zjawiskami objętymi tym pojęciem. Zjawiska pożądania płciowego stanowią osobną klasę zjawisk humanistycznych, podobnie jak zjawiska zawarte w pojęciach: żądzy bogactwa, ambicji literackiej, wojowniczości, idealizmu moralnego itp. Kto chce wszystkie te klasy zjawisk, które są mniej lub więcej rozpowszechnione w działalności ludzkiej, objąć nazwą wspólną „natura ludzka", może to, oczywiście, zrobić, ale musi sobie zdać sprawę, że nazwa ta nie jest żadnym kluczem otwierającym wewnętrzną istotę zjawisk kulturalnych przed nauką, że „natura ludzka" nie tylko nie tłumaczy świata kultury, lecz jest tylko kompleksem problematów oczekujących rozwiązania od wiedzy humanistycznej.

## *Przyczynowe ujęcie działalności na podstawie «natury ludzkiej»*

Zjawiska humanistyczne nie dają się tedy klasyfikować jako wypływające z zasadniczych biopsychicznych właściwości gatunku *homo sapiens*. Równie chybione są próby oparcia na „naturze ludzkiej" wniosków dotyczących przyczynowego związku pomiędzy zjawiskami kulturalnymi, jakkolwiek próby te mają za sobą urok wielu tysięcy lat tradycji praktycznej i kilkudziesięciu wieków teoretycznej refleksji. Zasada, którą posługują się one, krótko sformułować się daje. Ponieważ „natura ludzka" jest zawsze i wszędzie jednakowa w swych cechach najistotniejszych, więc w świecie humanistycznym te same zjawiska oddziaływając na ludzi wywołują te same reakcje świadome. Zasada ta utożsamiana bywa z zasadą przyczynowości i formułowana w ten sposób, że te same przyczyny (motywy) wywołują te same skutki (czyny).

Jest to, jak widzimy, ta sama zasada, na której opiera się psychologia indywidualna w swym dążeniu do rozłożenia zjawisk świadomych na reakcje. W psychologii jednak jej zastosowanie jest tego rodzaju, że nie staje na przeszkodzie naukowości wyników. Psychologia bowiem, traktując indywiduum ludzkie jako realność biopsychiczną, uwzględnia jedynie tę stronę jego czynności, która daje się ująć z jej realistycznego punktu widzenia, pozostawiając zupełnie na uboczu ich funkcję idealną.

Jest ona więc, jak widzieliśmy w poprzednim rozdziale, niezdolna do wyjaśnienia zjawisk kulturalnych, lecz w granicach swych własnych zagadnień może być zupełnie konsekwentna. Zaczyna od wyodrębnienia z konkretnego całokształtu czynności ludzkich tych elementów, które najbardziej zbliżają się do typu procesów naturalnych; są to funkcje na pół organiczne — odruchy, w których rola świadomego zamiaru i wyboru redukuje się do minimum i które dlatego właśnie są w przybliżeniu jednostajne u wszystkich jednostek ludzkich. Jeżeli zaś, przechodząc do bardziej świadomych czynności, natrafia ona na „reakcje" niejednakowe, traktuje je jako kombinacje reakcji obecnej z wynikami nagromadzonych przez dane indywiduum reakcji dawnych, z których każda z osobna była sama w sobie zasadniczo taka sama, jak reakcje innych osobników w podobnych warunkach, lecz których kombinacja musi być inna u każdego, gdyż nie ma dwu osobników, które by podlegały tym samym wpływom zewnętrznym w tym samym porządku i układzie. Tym sposobem różnorodność faktyczna skutków wywieranych przez te same przyczyny zostaje ujęta jako różnorodność kombinacji stosunków przyczynowych dawnych i teraźniejszych na jednostajnym podłożu natury ludzkiej, lecz w niejednostajnych warunkach; postulat jednorodności indywiduów ludzkich jako realności biopsychicznych zostaje uratowany, wbrew faktycznej niejednorodności ich postępowania, dzięki uznaniu nagromadzonych wpływów otoczenia za czynnik różniczkujący. Reszta, która na tej drodze wyjaśnić się nie daje, pojęta jest jako wynik pewnej przyrodzonej, lecz stosunkowo drugorzędnej różnorodności natur indywidualnych na tle podstawowej ich wspólności.

Teoria kultury nie może jednak naśladować psychologii [3]. Gdy na czynność ludzką patrzymy z kulturalnego stanowiska, nic nas nie obchodzi proces organiczny czy psychiczny, którego indywiduum jako istota biologiczna jest podłożem; interesują nas jedynie przejawy jego działalności w świecie wartości kulturalnych, zmiany, które ta działalność wprowadza do treści i związku przedmiotów, oraz wpływ, który wywiera na działalność innych ludzi lub na dalszy rozwój czynny samego działającego podmiotu. Czynność kulturalna, rozważana z punktu widzenia tych obiektywnych przemian, których dokonywa, jest tylko o tyle podobna do innych czynności, o ile (uwzględniając zresztą różnicę warunków, w których jest spełniana) ma podobny zamiar, dąży do wytworzenia podobnych wartości; w przeciwnym razie jest odmienna, choćby nawet analiza organiczna lub psychologiczna wykryła zupełnie podobne procesy w ustroju biologicznym indywiduum w ciągu spełniania tej czynności. Analiza czynności kulturalnej na elementarne składniki również nie ma

[3] Terminu „reakcja" używać wprawdzie będziemy w socjologii, lecz w znaczeniu nieco odmiennym od przyrodniczego (fizycznego lub psychologicznego), nie do oznaczania skutku akcji, lecz jednego ze zmiennych jej elementów, zob. cz. druga, rozdz. IV [s. 290 niniejszego tomu — *przyp. red.*].

nic wspólnego z analizą procesu psychobiologicznego; składnikiem czynności kulturalnej jest czynność prosta tego samego typu, co czynność złożona, tj. czynność, której charakterystyką jest wprowadzenie jakiejś drobnej zmiany do jakiegoś przedmiotu danego indywiduum, bynajmniej zaś nie elementarna reakcja biopsychiczna. Tak np. czynność stolarza robiącego stół lub poety piszącego sonet nie rozkłada się na szereg reakcji na zewnętrzne podniety, lecz na szereg aktów fizycznych, z których każdy dokonywa pewnego przekształcenia w danym stolarzowi materiale, lub na szereg aktów myślowych, z których każdy daje lub zmienia jakiś wyraz lub wiersz sonetu.

Otóż, skoro wyraźnie zdamy sobie sprawę z powyżej określonego charakteru czynności kulturalnych, zrozumiemy oczywistą bezpłodność metodologiczną postulatu, że w świecie humanistycznym te same motywy wywołują te same czyny. Jeżeli, przede wszystkim, postulat ten interpretować będziemy tak, jak go się zwykle interpretuje w życiu potocznym i jak by go interpretować należało z punktu widzenia teorii „natury ludzkiej", uznamy za „motyw" zjawisko obiektywne — przedmiot, zdarzenie, czynność innych ludzi — w takim razie postulat okaże się po prostu fałszywy; te same obiektywne zjawiska bowiem powodują u różnych ludzi, a nawet nieraz u tego samego człowieka w różnych okresach jego życia, bardzo różnorodne, czasem sprzeczne ze sobą akty. Przykładów nie potrzebujemy chyba przytaczać, skoro właśnie stwierdzenie tej różnorodności tylokrotnie w dziejach myśli ludzkiej doprowadzało do wniosku o względności wszelkich wartości. Jeżeli wyłączymy reakcje ściśle organiczne, nie ma „przyczyny" zewnętrznej, która by zawsze i wszędzie wywoływała te same „skutki" w działalności ludzkiej. Nawet „najsilniejsze" motywy, np. głód, pobudzenie płciowe, ból fizyczny, mogą wywołać wprost przeciwne postępki, niż mielibyśmy prawo oczekiwać, gdyby pojęciu „natury ludzkiej" coś w świecie kulturalnym odpowiadało. Zasada, że te same motywy wywołują te same czyny, nie jest prawdziwa nawet w przybliżeniu. O „przybliżeniu" bowiem moglibyśmy mówić tylko wtedy, gdyby wahania pomiędzy indywidualnymi reakcjami na te same zjawiska zamykały się w pewnych określonych granicach, a więc np. gdyby zawsze każdy ulegał w swych postępkach motywom głodu lub bólu fizycznego, a tylko łatwość i sposób ulegania wahały się w pewnym stopniu u różnych osobników. Jeżeli jednak znajdujemy przykłady dobrowolnego poddawania się głodowi dla pewnych celów — jak we współczesnych wypadkach strajku głodowego — lub dobrowolnego znoszenia tortur dla względów moralnych lub religijnych, wówczas pojęcie „przybliżenia" staje się niedorzeczne, podobnie jak niedorzecznością by było, gdybyśmy powiedzieli, że wszystkie wiatry „w przybliżeniu" wieją ze wschodu na zachód.

Na poparcie teorii „natury ludzkiej" i postulatu, że te same motywy wywołują te same czyny, przytacza się zwykle skuteczność przewidy-

wania praktycznego. Wszak w naszej działalności politycznej, ekonomicznej, społecznej stale opieramy się na przypuszczeniu, że takie lub inne motywy spowodują taką lub inną reakcję świadomą w grupach lub osobnikach, z którymi mamy do czynienia; przewidujemy mniej lub więcej dokładnie, jak ludzie, wśród których działamy, postąpią w określonych warunkach, i wiemy z mniejszą lub większą pewnością, jak możemy ich skłonić do postąpienia zgodnie z naszymi zamiarami. Mylimy się wprawdzie nieraz, ale stopień skuteczności naszych przewidywań jest wystarczający, aby uznać przynajmniej przybliżoną jednostajność reakcji na motywy.

Argument ten jednak dowodzi czegoś zupełnie innego, niż zamierza. Fakty przytaczane są rzeczywiste, lecz potoczna ich interpretacja ignoruje sprawę najważniejszą: skąd pochodzi ta jednostajność postępowania, z jaką stykamy się w naszym życiu praktycznym? Otóż nawet elementarna znajomość życia społecznego wykazuje naocznie, że w każdej grupie społecznej jednostki są konsekwentnie (choć rzadko na mocy świadomej refleksji) od dzieciństwa przygotowywane do tego, aby reagowały w sposób identyczny na pewne motywy. Na tym właśnie polega główne zadanie wychowania społecznego, tego wychowania, które odbywa się w każdej chwili, w każdym zetknięciu pomiędzy danym osobnikiem a innymi członkami grupy, aby każdemu osobnikowi, wbrew jego wrodzonej odrębności indywidualnej, narzucić jedne i te same sposoby postępowania w odpowiedzi na określone wartości, zdarzenia lub czyny. O tyle właśnie, i o tyle tylko, o ile to wyrównanie czynności indywidualnych dokonało się w grupie, w granicach zakreślonych przez obyczaje, prawa, ustrój społeczny, wierzenia, formy myślowe i praktyczne itd. panujące w danym społeczeństwie, możemy z przeszłych doświadczeń przewidywać przyszłe reakcje osobników wchodzących w skład tego społeczeństwa. Ponieważ zaś zwykle działamy społecznie, politycznie, ekonomicznie w naszej własnej grupie i sami jesteśmy wychowani w tych samych obyczajach, wierzeniach, formach myślowych i praktycznych, więc nieświadomie trzymamy się tych granic, w obrębie których nasze przewidywanie postępowania innych może być skuteczne, nieświadomie używamy w działaniu na innych tych tylko tradycyjnych motywów, których wpływ na postępowanie został już społecznie uregulowany. Nietrudno zaś wskazać na negatywne dowody tego społecznego źródła jednorodności reakcji ludzkich. Gdy zostaniemy przeniesieni do innego społeczeństwa, nasze przewidywanie jest bezskuteczne i nasze działanie bezpłodne o tyle właśnie, o ile schematy postępowania narzucone jednostkom są w tym społeczeństwie inne niż w naszym; dopiero stopniowo uczymy się poznawać tę inną „naturę ludzką" i do niej dostosowywać. Nawet we własnym społeczeństwie nie możemy przewidzieć działania motywów, na które jednostki nie zostały społecznie przygotowane. W okresach gwałtownych przewrotów społecznych, gdy dawne formy łamią się, a nowe nie zostały

jeszcze utworzone, postępowanie ludzkie staje się nieobliczalne, prócz u tych jednostek, które kierują się świadomymi ideałami społecznymi; a i one nie postępują jednakowo, choć każda zachowuje pewną ciągłość we własnym postępowaniu. A wreszcie, wskażmy na trudności, z którymi walczyć musi pedagogika refleksyjna. Bez porównania łatwiej kierować ludźmi dorosłymi niż dziećmi, a to właśnie dlatego, że u tych ostatnich społeczne ujednostajnienie reakcji jeszcze nie jest zupełne. Słowem, jednostajna „natura ludzka" istnieje o tyle tylko, o ile została wytworzona przez kulturę, specjalnie zaś przez kulturę społeczną; te same motywy obiektywne wywołują te same czyny tylko wtedy, gdy te motywy zostały sztucznie skojarzone z odpowiednimi czynami w schematach społecznych narzuconych jednostkom przez ich grupę.

Istnieje jednak inna jeszcze interpretacja powyższej formy zasady przyczynowości. Przez motyw rozumieć można nie obiektywne zjawisko samo przez się, lecz to zjawisko wraz ze wszystkimi asocjacjami, z oddźwiękiem emocjonalnym, z pragnieniami i wyobrażeniami itd., które wywołuje ono w świadomości danego osobnika w danej chwili. Do motywu włączamy wtedy wszystko, co nadaje danemu przedmiotowi czy zdarzeniu charakter aktualnej pobudki do działania w oczach działającego podmiotu. Wtedy, rozumie się, twierdzenie, że czyn jest wynikiem motywu, o ile inny motyw nie stanie na przeszkodzie, jest zupełnie prawdziwe, ponieważ jest po prostu tautologią. Ale też metodyczne jego znaczenie jest żadne, ponieważ aby wyjaśnić, dlaczego w świadomości danego osobnika w danej chwili owo zjawisko obiektywne staje się motywem do takiego właśnie, a nie innego czynu, trzeba znać całą teraźniejszość i przeszłość tego osobnika, co w praktyce i w teorii uniemożliwia oczywiście stosowanie zasady przyczynowości. Ta interpretacja, wprowadzając do wyjaśnienia zjawisk kulturalnych całą konkretną osobowość ludzką jako czynnik współdeterminujący, stoi na tym samym poziomie metodologicznym, jak owa teoria przyczynowości przyrodniczej, która przyczynę zjawiska definiuje jako całokształt warunków niezbędnych do wywołania tego zjawiska. Ten całokształt warunków to oczywiście cała przeszłość świata. Może to być interesujące metafizycznie, lecz dla nauki jest zupełnie bezpożyteczne, gdyż nauce chodzi nie o absolutne wyjaśnienie jednego konkretnego zjawiska, zachodzącego w danym czasie i miejscu, lecz o ustalenie stosunku przyczynowego pomiędzy powtarzalnymi, elementarnymi zjawiskami, wydzielonymi z konkretnego całokształtu empirycznego świata i wyniesionymi ponad specyficzne warunki czasu i miejsca.

## *Teoria rasy*

Przejdźmy teraz do teorii rasy jako czynnika kulturalnego. Teoria ta, poza antropologią właściwą (która zresztą nieraz wysnuwa wnioski socjologiczne), jest reprezentowana przez szereg socjologów, że wymienimy

tylko Gobineau[4], Hellwalda[5], Gumplowicza[6], Vachera de Lapouge'a[7]. Poza tym, każdy czytelnik spotkał się zapewne nieraz z popularnym przedstawieniem tej teorii w dziełach historycznych i publicystycznych, dążących do wykazania wyższości czy niższości jakiegoś narodu; zwłaszcza literatura półnaukowa niemiecka z ostatnich lat kilkudziesięciu pełna jest rozważań nad wyższością rasy germańskiej nad innymi[8]. Pojęcie rasy przeniknęło również do specjalnych badań nad pewnymi dziedzinami kultury; znajdujemy je np. w teorii sztuki[9], w teorii państwowości[10].

Spotykamy je nawet w literaturze pięknej[11]. Jest ono też wielokrotnie używane dla uzasadnienia istnienia i roli społecznej arystokracji rodowej; począwszy od Nietzschego zaś stało się podstawą dla ideału wytworzenia nowego, wyższego gatunku ludzkiego czy nadludzkiego, łącząc się tu zresztą z zagadnieniem doskonalenia biologicznego indywiduów w granicach obecnego gatunku.

Termin „rasa" w tym znaczeniu, w jakim używany jest w większości powyżej wzmiankowanych teorii, łączy w jedno dwa zupełnie różne pojęcia: *antropologiczne* i *socjologiczne*. Rasa antropologiczna — to wielość jednostek o podobnych właściwościach anatomicznych, fizjologicznych i psychologicznych, utrwalonych dzięki dziedziczności biologicznej. Rasa socjologiczna, czyli *lud* — to grupa społeczna, zjednoczona posiadaniem wspólnej cywilizacji: języka, obyczajów, religii, sztuki, techniki, na wyższych stadiach rozwojowych — literatury; ta wspólna cywilizacja utrwala się dzięki tradycji społecznej. Rasa socjologiczna może być lub nie być zespolona węzłami świadomej solidarności; jeżeli jest swej jednolitości świadoma, tworzy *narodowość*, która staje się *narodem*, gdy się społecznie zorganizuje dla planowego współdziałania w celu utrzymania solidarności wewnętrznej, obrony na zewnątrz i tworzenia nowych wartości kulturalnych. Utożsamienie rasy antropologicznej z rasą socjologiczną oczywiście jest niezbędnym warunkiem prawdziwości teorii, że kultura zależy od rasy; o to wszak właśnie chodzi, aby wykazać, że zasadnicze cechy

---

[4] J. Gobineau, *Essai sur l'inégalité des races humaines*, wyd. 2, Paris 1853.

[5] F. von Hellwald, *Kulturgeschichte in ihrer natürlichen Entwicklung*, wyd. 3, Stuttgart 1884.

[6] L. Gumplowicz, *Der Rassenkampf*, Innsbruck 1883.

[7] V. de Lapouge, *Race et milieu social*, Paris 1909.

[8] Typowa pod tym względem jest książka H. Chamberlaina, *Die Grundlagen des neunzehnten Jahrhunderts*, wyd. 10, München 1912.

[9] Zob. już u H. Taine'a, *Philosophie de l'art*, Paris 1865.

[10] Tak np. R. Gettell (*Introduction to Political Science* [Boston—New York 1910], s. 35 - 36) przeprowadza, bez dowodów zresztą, twierdzenie, że „geniusz polityczny" wykazują tylko Rzymianie i Teutoni; inne rasy białe są go pozbawione.

[11] Zob. np. P. Bourget, *Cosmopolis* [Paris 1893; *Kosmopolis*, Warszawa 1893 — *przyp. red.*].

cywilizacji grupy społecznej wynikają tak czy inaczej z biologicznych właściwości tej grupy jako rasy antropologicznej.

Tymczasem w większości znanych nam i dostępnych wypadków rasa antropologiczna i rasa socjologiczna są zupełnie niewspółmierne. Wiadomo, że żaden z nowoczesnych ludów europejskich nie jest odrębną i jednolitą rasą w antropologicznym znaczeniu, jakkolwiek cywilizacja każdego z nich stanowi zupełnie swoistą odmianę ogólnoeuropejskiej cywilizacji. Pojęcie ras mieszanych nic tu nie pomoże, gdyż aby móc wyprowadzić odrębności cywilizacyjne ludów europejskich z różnorodnych mieszanin rasowych trzeba by udowodnić, że każda z ras antropologicznie pierwotnych, z których te ludy powstały, posiadała cywilizację odrębną, sobie tylko właściwą i wypływającą z jej antropologicznych cech, że mieszanina ras szła równorzędnie z przenikaniem się wzajemnym tych cywilizacji i że ustosunkowanie cech różnych cywilizacji pierwotnych w ogólnej cywilizacji każdego nowoczesnego narodu odpowiada ustosunkowaniu pierwotnych elementów antropologicznych w jego obecnym antropologicznym składzie, z uwzględnieniem ewolucji, która zaszła w obu już po zmieszaniu ras i kultur. Rozumie się, że tych twierdzeń udowodnić niepodobna; przeciwnie, wiadomo, że dopóki sięga historia i prehistoria, granice cywilizacji nigdy nie pokrywały się z granicami ras, gdyż wpływ wzajemny wywierany przez cwilizacje i wpływ wzajemny mieszania się ras nie szły nigdy równorzędnie. Sami zwolennicy teorii ras (np. Gumplowicz) muszą wprowadzić takie czynniki, jak ustrój państwowy lub stosunki ekonomiczne, a więc czynniki czysto kulturalne, nie antropologiczne, dla wyjaśnienia takich faktów, jak częsty zupełny zanik elementów kulturalnych jednego z ludów, które uległy zmieszaniu, chociaż lud ten jako rasa antropologiczna nie znikł, lecz skrzyżował się z rasą kulturalnie triumfującą, a więc zgodnie z teorią powinien był udzielić jej swych właściwości cywilizacyjnych. Dzisiejsze wspólne cechy cywilizacji zachodnich nie są wynikiem ani mieszaniny ras, ani pierwotnej rasy aryjskiej, lecz skutkiem wspólnego, czysto kulturalnego wpływu cywilizacji grecko-rzymskiej oraz wschodnich elementów chrześcijaństwa. W Ameryce obecnej cywilizacja jest typowo anglosaska, zmodyfikowana tylko przez warunki życia, pomimo ilościowej znacznej przewagi ras innych. Z drugiej strony zaś, względnie jednostajne rasy antropologiczne (mniejsza o to, czy je uznamy za pierwotne czy za mieszane) wytwarzać mogą zupełnie różne kultury; porównajmy np. społeczeństwa tubylcze Ameryki.

Gdyby nawet jednak istniała empiryczna równoległość ras i ludów, wiedza humanistyczna nie mogłaby z niej wyciągać żadnego pożytku. O ile bowiem przy określaniu cech tworzących pojęcie danej rasy opieramy się na materiale zaczerpniętym z cywilizacji danego ludu, o ile z wyników jego zbiorowej działalności wnioskujemy o jego dążeniach i zdolnościach, w takim razie nie wyprowadzamy kultury z rasy, lecz

odwrotnie. Tego rodzaju metoda, stanowiąca podstawę tzw. *psychologii narodów*, o tyle właśnie doprowadza do jakichś obiektywnych uogólnień, o ile cywilizacja danej grupy istotnie wytwarza w jej członkach jednostajne sposoby postępowania; to zaś, jak widzieliśmy poprzednio, zależy od wychowania społecznego. Im ściślejszy związek społeczny w danej grupie, im trwalsze i energiczniej sankcjonowane schematy narzuca ona swym członkom, tym bardziej jednorodna będzie „psychologia" tej grupy, tym więcej wspólnych „cech psychicznych" znajdziemy u jej członków. Na ogół jednak badania te mają raczej ograniczone pole, zwłaszcza gdy chodzi o narody cywilizowane, gdyż u tych, w miarę podziału funkcji społecznych i różniczkowania typów zawodowych, ilość norm postępowania narzucanych przez cały naród wszystkim swym członkom jednakowo zmniejsza się z czasem. Ksiądz, oficer, uczony, robotnik fabryczny, rolnik francuski różnią się co najmniej tyleż między sobą w sposobach postępowania, co każdy z nich z osobna od księdza, oficera, uczonego, robotnika, rolnika angielskiego, niemieckiego lub polskiego. Typ narodowy, spontanicznie rozwinięty, bez wątpienia istnieje, gdyż istnieją wspólne schematy narodowe — formy językowe, system państwowy, szkolnictwo; lecz jedność narodu nowożytnego polega w znacznie większym stopniu na świadomym uznaniu tych samych wartości i dążeniu do tych samych ideałów niż na samym abstrakcyjnym podobieństwie myślenia i postępowania. Niestety, psychologia narodów nie chce się ograniczyć do pozytywnych badań nad ujednostajniającym wpływem instytucji ogólnonarodowych na jednostki; marzy ona o odtworzeniu jakiejś wewnętrznej istoty psychiki narodowej i błąka się wśród mglistych uogólnień [12].

W każdym razie jednak, samo poszukiwanie typu narodowego może być postawione na gruncie rzeczywiście naukowym. Daleko gorzej przedstawia się sprawa, gdy typ narodowy pojęty zostaje jako typ rasowy i z niego wyprowadza się z powrotem cywilizację danej „rasy". Tego rodzaju błędne koło nieświadomie popełniane przez wielu teoretyków „rasy" nie zasługuje nawet na krytykę.

O ile zaś rasę określimy nie na podstawie jej cywilizacji, lecz za pomocą biologicznych badań nad składającymi ją jednostkami, wówczas unikamy wprawdzie błędnego koła, ale wyniki nasze, w przypuszczeniu, że je osiągniemy, nie będą miały żadnego znaczenia dla teorii kultury, ponieważ uzyskane na tej drodze uogólnienia muszą być zupełnie niewspółmierne z tymi, które otrzymamy badając obiektywnie samą cywili-

[12] Do tej klasy zaliczyć musimy najwybitniejsze dzieła z psychologii narodów, jak np.: A. Fouillée, *Psychologie de peuple français* (Paris [1898]) oraz *Esquisse psychologique des peuples européens* (Paris, Alcan); É. Boutmy, *Zarys psychologii politycznej narodu angielskiego* (Lwów [1906]); J. K. Kochanowski, *Polska w świetle psychiki własnej i obcej* (Warszawa [1920]) i in., a to pomimo licznych przyczynków wartościowych, jakie zawierają w zakresie analizy urządzeń społecznych i psychologicznego ich znaczenia.

zację danej grupy. Niewspółmierność ta wyraża się w tym, że antropologiczne studium danej grupy prowadzi jedynie do wykrycia pewnych *warunków*, które organiczny i psychologiczny ustrój jednostek składających tę grupę stawia ich działalności kulturalnej: budowy organizmu, stopnia doskonałości systemu centralnonerwowego, tempa przemian fizjologicznych, szybkości i trwania reakcji psychicznych itd. Jaka jednak będzie ich działalność kulturalna w tych warunkach, jakie wartości wytworzy lub przyjmie dana grupa, jakie będzie jej życie ekonomiczne, jej ustrój społeczny, jej sztuka, religia itd. — tego wszystkiego oczywiście nie da się ani przewidzieć, ani wyjaśnić na podstawie tych antropologicznych uogólnień. Nie potrzebujemy rozwodzić się dłużej nad tą kwestią, która jest zupełnie jasna w świetle poprzednich rozważań nad stosunkiem procesów biologicznych i czynności świadomych.

Jednolitość i odrębność rasy może istotnie odgrywać doniosłą rolę w życiu kulturalnym, lecz nie jako źródło jednolitości i odrębności cywilizacji danego ludu, tylko jako *przedmiot* refleksji, oceny i działalności tego ludu. Każdy niemal lud wytwarza sobie pewien ideał rasy, do którego chce się zbliżyć [13]. Ideał ten częściowo powstaje w drodze samorzutnego, bezrefleksyjnego wyboru pewnego typu fizycznego i psychicznego, jako odpowiadającego wyobrażeniu, które dana grupa chce mieć o sobie, częściowo na skutek świadomej estetycznej stylizacji i moralnej sublimacji pewnych cech. Materiałem do jego utworzenia są, rozumie się. rzeczywiste indywidua należące do danej grupy; bynajmniej jednak nie muszą to być indywidua, w których naprawdę realizuje się przeciętny typ antropologiczny danej rasy. Przeciwnie, ideał rasy zwykle bardzo odbiega od najczęściej spotykanych typów; wiemy przy tym, że w czasach historycznych ulegał on częstym, nieraz skrajnym zmianom. Tak np. w inteligentnych strefach społeczeństw europejskich ideały rasowe zmieniły się kilkakrotnie w ciągu ostatnich dwu stuleci i za każdym razem ideał opierał się raczej na rzadkich typach rzeczywistych [14]. Jakakolwiek zresztą jest geneza ideału rasowego, działa on na rzeczywisty typ rasy przez dobór płciowy (jednostki zbliżające się do ideału są bardziej poszukiwane) oraz, w społeczeństwach niżej stojących, przez dobór potomstwa (jednostki odpowiadające ideałowi są przedmiotem pieczołowitości, jednostki odbiegające od niego są zaniedbywane lub czasem nawet zabijane); jeżeli ideał jest trwały, stopniowo odpowiedni typ zaczyna przeważać w drodze dziedziczności.

Poza tym każde pokolenie świadomie poddawane jest traktowaniu

---

[13] Już J. Lippert (*Kulturgeschichte* [*der Menschheit in ihrem Organischen Aufbau*, Stuttgart 1886 - 1887], t. 1, s. 400 - 401) podkreśla doniosłość ideałów rasowych jako czynników antropologicznego różniczkowania się ras.

[14] Por. interesujące, tylko na pozór paradoksalne rozważania na ten temat w *Intentions* O. Wilde'a.

mającemu na celu uwydatnienie i spotęgowanie bardziej plastycznych, a wymaganych przez ideał, cech fizycznych oraz w jeszcze większej mierze psychicznych. Znane są niezliczone sztuczne zniekształcenia czy przekształcenia, którym poddawane są ciała ludzkie w różnych społeczeństwach, począwszy od spłaszczania i wydłużania czaszki u niektórych plemion indyjskich aż do bandaży nożnych Chinek i gorsetów kobiet zachodnich. W nie mniejszym zapewne stopniu przyczynia się do wytworzenia pożądanego typu celowo prowadzony tryb życia (cera, ręce, nogi kobiet arystokratycznych; wyrabianie typu atletycznego w Anglii). Nie potrzeba zaś rozwodzić się nad świadomym wyrabianiem pożądanych cech duchowych — tj. pożądanych form działalności — przez wychowanie; przytoczmy tylko słynną wytrzymałość na ból Indian Ameryki Północnej, wojowniczość wielu plemion górskich i koczowniczych, rzutkość i przedsiębiorczość Amerykanów współczesnych, odwagę Spartan (wyrobioną, jak twierdzi Mahaffy [15], wbrew przeważającemu u starożytnych Greków tchórzostwu) itd. Rozumie się jednak, że nawet jako wytwór kultury typ rasowy nie stanowi podłoża determinującego działalność kulturalną jednostek, które go posiadają; wychowanie społeczne — pomimo że naiwna refleksja zdrowego rozsądku dotychczas jeszcze wyobraża je sobie jako kształtowanie „psychiki" indywidualnej, tj. swoistego niematerialnego przedmiotu, z którego płyną czyny ludzkie — jest w istocie narzucaniem jednostce, jako świadomemu podmiotowi, pewnych schematów i norm, do których ona działalność swą intuicyjnie lub refleksyjnie stara się dostosowywać.

## *Biologiczna koncepcja indywidualności kulturalnej*

Niewiele pozostaje nam do dodania w sprawie krytyki biologicznych przesłanek zastosowanych do wyjaśnienia tej roli, jaką indywiduum dzięki swej odrębności od innych spełnia w życiu kulturalnym swej grupy społecznej. Wchodzą tu w grę głównie: teoria antropologicznego typu zbrodniarza [16], teoria organicznego uwarunkowania geniusza [17] oraz współczesny ruch eugeniczny wraz z teoretycznymi materiałami i opracowaniami, z których ten ruch wypłynął [18]. Z góry oczywiście zaznaczamy, że

---

[15] J. Mahaffy, *Social Life in Greece from Homer to Menander* [London 1874].

[16] Znane są dzieła C. Lombrosa i jego szkoły; z nowych jego zwolenników wymienimy H. Kurellę (*Naturgeschichte des Verbrechers*, Stuttgart 1893).

[17] F. Galton, *Hereditary Genius*, London 1869 i [wyd.] późniejsze; H. Ellis, *Study on British Genius*, London 1904; por. również, w innym duchu, Lombroso, *Geniusz i obłąkanie* [tłum. J. L. Popławski, Warszawa 1887 — *przyp. red.*] oraz dzieła Möbiusa.

[18] K. Pearson, *The Groundsworks of Eugenics*, London 1919; zob. też większość „Sociological Papers" wydawanych przez londyńskie Sociological Society.

nie podajemy bynajmniej w wątpliwość, iż daleko idąca nienormalność organiczna czyni jednostkę mało zdolną do życia kulturalnego w ogóle, iż dla trwałej i intensywnej działalności kulturalnej potrzebny jest wysoce rozwinięty system centralnonerwowy i że biologiczne udoskonalenie rodzaju ludzkiego, częściowo przez dobór, częściowo za pomocą polepszenia warunków higienicznych, wytwarzając procentowo większą ilość organicznie zdrowych i nerwowo silnych jednostek, musi się odbić dodatnio na życiu kulturalnym. Chodzi tu po prostu o stan ogólny tego pierwotnego, wszechstronnego narzędzia, którym jest organizm ludzki; im doskonalsze i lepiej utrzymane narzędzie, tym lepsze skutki osiągnąć może posługująca się nim działalność. Lecz jak niedorzeczne byłoby twierdzenie, że narzędzie jest źródłem działalności i przyczyną zamiarów, które działalność z jego pomocą urzeczywistnia, tak samo niedorzeczne są próby wyprowadzenia z organicznego stanu osobnika tych specyficznych czynności kulturalnych, które wykonywa on w danych warunkach społecznych, próby wykrycia w jego ustroju biologicznym przyczyn, dzięki którym stał on się zbrodniarzem czy wojownikiem, prostytutką czy szanowaną matroną, geniuszem literackim lub matematycznym czy grafomanem, reformatorem religijnym czy sklepikarzem. Indywiduum rozważane jako jednostka biologiczna jest całością, w której wszystko się ze sobą łączy i wszystko na siebie wpływa nawzajem według praw przyrodniczych; toż samo indywiduum, jako członek grupy społecznej i podmiot życia kulturalnego, jest kompleksem zupełnie innego rodzaju, kompleksem doświadczeń i czynności kulturalnych, które znów łączą się ze sobą i wpływają na siebie nawzajem, lecz nie według praw przyrodniczych, tylko według zasad subiektywnego ujęcia, świadomej oceny i celowego wyboru, które podmiot bądź czerpie ze społecznego otoczenia, bądź w pewnej mierze sam wytwarza na podstawie tradycji społecznej. Nie może więc być żadnej współrzędności pomiędzy poszczególnymi jego cechami anatomicznymi, procesami fizjologicznymi, skłonnościami czy zdolnościami psychologicznymi, jak je określa metoda biologiczna, a poszczególnymi objawami jego życia kulturalnego, wyróżnianymi przez socjologię, historię i teorię literatury, sztuki, prawa, filozofii itd.

Jakiż jednoznaczny stosunek znaleźć można np. pomiędzy prognatyzmem zbrodniarza a spełnionym przezeń morderstwem, pomiędzy wagą mózgu prostytutki a zajęciem, któremu się oddawała, pomiędzy temperamentem złodzieja wyrażonym w jego reaktywności a jego kradzieżami? Wszak nawet najzagorzalsi zwolennicy antropologii kryminalnej przyznać muszą, że nie ma cechy posiadanej przez wszystkich zbrodniarzy, a nie posiadanej przez ludzi społecznie normalnych[19]. Jedynym wnioskiem, do

[19] Dr Devon (*The Criminal and the Community*, w: E. B. Woods, *Heredity and Opportunity*, „The American Journal of Sociology", nr 26, s. 8) pisze: „Szesnaście

którego wszystkie badania kryminologiczno-antropologiczne nas rzeczywiście uprawniają, jest stwierdzenie, że pewna ogólna biopsychiczna nienormalność, dająca się określić metodami antropologicznymi, utrudnia przystosowanie się osobnika do danego środowiska społecznego, a tym samym ułatwia jego zboczenie na drogę zbrodni, prostytucji, pauperyzmu itd. To stwierdzenie jednak, znane zresztą i przed powstaniem szkoły antropologicznej, jest dopiero postawieniem, nie rozwiązaniem zagadnienia, które właśnie polega na tym, aby określić, na skutek jakich wpływów społeczno-kulturalnych jeden biologicznie nienormalny osobnik został zbrodniarzem, inny zwykłym, choć nieproduktywnym kulturalnie członkiem grupy, inny wreszcie, którego nienormalność była tylko częściowa, stał się nawet przewodnikiem społecznym w jakiejś specjalnej dziedzinie — i odwrotnie, na skutek jakich wpływów inny osobnik, biologicznie normalny lub nadnormalny, stał się zbrodniarzem, zamiast pozostać zwykłym członkiem społeczeństwa lub nawet wybić się pomiędzy twórców. Iluż pauprów i prostytutek wielkomiejskich byłoby istotami społecznie normalnymi na wsi; ilu maniaków i histeryczek, których poddajemy dozorowi lekarskiemu, byłoby prorokami lub czarownicami w innych czasach i społeczeństwach, a więc spełniałoby społecznie uznaną funkcję kulturalną; ilu zbrodniarzy, których skazujemy na śmierć, byłoby wojownikami w średniowieczu lub pionierami przed stu laty w lasach i preriach amerykańskich, ilu oszustów i spekulantów, których zamykamy w więzieniu, mogłoby działać użytecznie dla społeczeństwa w naszym obecnym systemie ekonomicznym, gdyby im dano odpowiednie wychowanie. Badania nad wpływem warunków społecznych na ewolucję życiową osobnika są jeszcze pod względem metodycznym na niskim poziomie, pomimo że zainteresowanie tymi sprawami od dawna istnieje; dopiero gdy zostaną one doprowadzone do względnej metodycznej doskonałości i dadzą pewne naukowe wyniki, czas będzie przystąpić do określenia roli, jaką w całokształcie czynników nienormalności społecznej odgrywa nienormalność biologiczna. Nie wiadomo, jak ważna okaże się wówczas ta rola; wiadomo jednak z góry, że oznaczyć ją będzie można należycie dopiero wtedy, gdy warunki organiczne pojęte będą jako zjawiska znajdujące się w tej samej dziedzinie, co warunki społeczno-kulturalne, w których osobnik się obraca, nie zaś jako tajemnicze „atawistyczne podłoże" jego życia świadomego.

---

lat szukałem przestępcy, jak go opisują książki i nie znalazłem. Przestępca, którego znam, to nie typ, lecz mężczyzna lub kobieta; nigdy go nie poznamy i nie zasłużymy na to, by go poznać, dopóki go nie zaczniemy badać, nie jak naturalista bada chrząszcza, lecz jak człowiek bada swego bliźniego".

W sprawie krytyki teorii Lombrosa por. dr A. Baer, *Der Verbrecher in anthropologischer Beziehung*, Leipzig 1893, przede wszystkim zaś C. Goring, *The English Convict*, London 1913.

Jeszcze bardziej nieuzasadnione są próby wyjaśniania biologicznego działalności „wielkich ludzi"; tutaj bowiem nie tylko wchodzą w grę owe niezliczone czynniki społeczne, które wpłynęły na rozwój danego twórcy i wybór dziedziny, w której on działa, a które nie stoją w żadnym stosunku do jakichkolwiek kategorii przyrodniczych, jakie do jego ustroju biopsychicznego zastosować można, ale przy tym ważność kulturalna działalności twórcy mierzy się jej wynikami, te zaś nie dają się pojąć ani ocenić inaczej, jak w odniesieniu do otaczającej go w danym okresie i społeczeństwie kultury i w związku z działalnością poprzedzającą i współczesną innych ludzi w tej samej dziedzinie — politycznej, naukowej, estetycznej, religijnej, ekonomicznej. Spróbujmy tedy wykryć jakiś stosunek jednoznaczny pomiędzy obłąkaniem Nietzschego a treścią i znaczeniem jego filozofii, pomiędzy zrównoważonym i łagodnym usposobieniem Darwina i jego teorią ewolucji biologicznej, pomiędzy epilepsją Napoleona a jego planami bitew i działalnością ustawodawczą itd.; wyobraźmy sobie Nietzschego jako żołnierza legionistę w starożytnym Rzymie, Darwina jako członka którejś z kast rzemieślniczych w Indiach, Napoleona jako syna chłopa poddanego w średniowieczu i pomyślmy, jakie byłyby wówczas ich role kulturalne. W ogóle, aby ocenić wartość naukową tych czy innych teorii przyrodniczych w odniesieniu do zjawisk kulturalnych, wystarcza zastosować je do jakiegokolwiek ściśle określonego, szczegółowego zagadnienia; wtedy pozorne prawdopodobieństwo, jakie zdaje się im przysługiwać przy powierzchownym i ogólnikowym postawieniu kwestii, rozwiewa się i cała niewspółmierność wiedzy przyrodniczej i humanistycznej jawnie się uwydatnia.

Źródłem ostatecznym tej niewspółmierności w zakresie działalności ludzkiej jest — że tak powiemy — sztuczność naturalistycznego punktu widzenia. Ten punkt widzenia nie odpowiada istotnemu przebiegowi działalności, nie ujmuje tej ostatniej zgodnie z empirycznym charakterem, jaki przedstawia ona w oczach działającego osobnika oraz osobników, którzy są przedmiotami jego działania, lecz zamiast tego konkretnego, aktualnego przebiegu podsuwa szereg fizycznych lub psychicznych procesów zachodzących na podłożu pewnej realności, częściowo empirycznej, częściowo skonstruowanej *ad hoc* przez naukę, którą nazywamy biopsychicznym indywiduum.

Niezgodność faktyczna pomiędzy nauką a konkretnym aktualnym doświadczeniem jest daleko większa w przyrodniczym ujęciu działalności niż w przyrodniczym pojmowaniu rzeczywistości. Rzeczywistość przyrodnicza bowiem, jak widzieliśmy, nie jest wprawdzie całą konkretną rzeczywistością, lecz stanowi niezaprzeczenie jej część; jest systemem skonstruowanym przez technikę i wiedzę, lecz skonstruowanym z materiałów empirycznych i wyrażającym pewną realną stronę empirycznego świata. Tymczasem przyrodniczo ujęta działalność nie jest w ogóle

wcale działalnością ani też jakąś jedną stroną działalności; jest, mówiąc obrazowo, cieniem rzucanym przez działalność na ekran przyrodniczego świata. Dążnością naturalizmu, jak realizmu w ogóle, jest zupełne usunięcie działalności jako aktu idealnego. Ponieważ jednak działalność wywiera skutki realne, modyfikuje nawet tę domniemaną czystą, niczyją rzeczywistość, którą wiedza przyrodnicza przyjmuje, więc zupełnie usunąć jej nie można. Lecz z naturalistycznego stanowiska tylko proces realny wywierać może realne skutki; dlatego też naturalizm postuluje zamiast czynności procesy realne, które by wystarczyły do realistycznego wyjaśnienia zmian dokonanych przez czynności w świecie przyrodniczym. Skoro zaś te procesy muszą gdzieś zachodzić, muszą być zmianami jakiegoś przedmiotu i skoro wiadomo, że czynnościom towarzyszą zmiany organizmu, więc procesy te są utożsamiane ze zjawiskami organicznymi.

Najchętniej naturalizm zatrzymałby się na tym punkcie; okazuje się jednak, że zjawiska organiczne mogą wprawdzie wyjaśnić poszczególne zmiany dokonywane przez działalność w materialnym otoczeniu organizmu, lecz nie mogą zdać sprawy z logicznego związku, jaki pomiędzy tymi poszczególnymi zmianami zachodzi, czyli z tego faktu, że elementarne przekształcenia, jakie działalność wprowadza do otaczającego świata, są takie i łączą się między sobą w taki sposób, iż razem współdziałają w urzeczywistnieniu świadomego zamiaru działającego osobnika. Dlatego też naturalizm musi przyjąć oprócz procesów organicznych jeszcze procesy psychologiczne i określić działające indywiduum nie tylko jako organizm, lecz również jako psychikę, co zresztą jest tylko dopełnieniem jego definicji jako przedmiotu wpośród innych przedmiotów naturalnych, nie odejmuje mu zaś wcale charakteru realności. Działalność, psychologicznie pojęta, tak samo nie jest działalnością, tylko realnym procesem, jak zmiana organiczna. Dlatego tylko możliwe były usiłowania określenia stosunku pomiędzy zmianami organicznymi a „faktami" świadomości, jako pomiędzy dwoma typami procesów, dlatego tylko powstać mogły takie teorie, jak np.: że procesy psychiczne odbywają się równorzędnie z procesami organicznymi; że proces psychiczny i proces organiczny są dwiema stronami tego samego procesu; że proces psychiczny jest dalszym ciągiem i wyższym szczeblem procesu organicznego; że procesy psychiczne i organiczne są objawami dwu odmiennych form „energii", które mogą przechodzić jedna w drugą itd. Nic lepiej nie dowodzi przewagi naturalizmu w myśli nowożytnej, jak to, że te różne teorie są poważnie traktowane i rozstrząsane, nie w charakterze heurystycznych przesłanek nauk specjalnych (biologii i psychologii fizjologicznej), lecz jako filozoficzne poglądy na istotę działalności świadomej, i że wielu jeszcze uważa psychologię, w powyżej określony sposób ujmującą stosunek pomiędzy świadomością a procesami organicznymi, za podstawę nauk humanistycznych.

Wobec tego, że jak zobaczymy w następstwie, socjologia ma do czynienia przede wszystkim z działalnością, a tylko wtórnie z rzeczywistością kulturalną, musimy tu podać przynajmniej ogólny zarys teorii działalności, niezależnej od naturalistycznych założeń i odpowiadającej istotnemu charakterowi czynności ludzkich, rozpatrywanych z punktu widzenia samego podmiotu działającego i innych, współdziałających z nim lub przeciwdziałających mu podmiotów.

# IV. Zarys humanistycznej teorii działalności

## *Pojęcie czynności*

Działalność rozważana w swym konkretnym, empirycznym całokształcie (jak sam działający podmiot jej doświadcza) zawiera, rozumie się, realne zmiany empirycznych przedmiotów. Lecz nie te zmiany stanowią to, co odróżnia działalność od procesów materialnych lub od następstwa „doznań" psychologicznych. Zasadniczym elementem wszelkiej działalności, elementem nie dającym się sprowadzić do żadnych naturalistycznych kategorii, jest *czynność* [1].

Czynność, w przeciwieństwie do przedmiotu, nie może być *dana*. Dane są jedynie jej wyniki, tj. przekształcenia dokonywane przez nią w treściach i znaczeniach przedmiotów. Mimo to czynność jest zjawiskiem empirycznym, może być doświadczana. Doświadczaniem czynności jest jej *wykonywanie*. Innego doświadczania czynności być nie może; doświadczanie-wykonywanie nie daje się zastąpić lub dopełnić przez żadną obserwację, intuicję itp. Gdy czynność chcemy empirycznie uchwycić, ująć bezpośrednio, czy to na drodze tzw. introspekcji przed lub po jej wykonaniu, czy też „intuicyjnym" aktem refleksji w ciągu jej wykonywania, tym samym już zastępujemy czynność przez coś innego (przez zmiany treści przedmiotowych, przez szeregi pewnych treści, tj. czuć lub wrażeń organicznych, przez szeregi znaczeń, które czynność nadała przedmiotom itp.) i to coś jest przedmiotem innej czynności, tej właśnie, którą

---

[1] Wobec tego, że definicja czynności, którą tu podajemy, odbiega od potocznego znaczenia tego terminu, przy którym mówi się o „czynnościach" maszyny lub narządów trawienia, podkreślamy z góry, że mamy zupełne prawo zmodyfikować to potoczne znaczenie dla celów naukowych, zwłaszcza wobec tego, że używanie terminu „czynność" do oznaczenia procesów materialnych jest po prostu przenośnią, wynikiem upodobnienia tych procesów do czynności świadomych; ponieważ zaś metafora ta jest naukowo szkodliwa, gdyż zawiera w oczach wielu uczonych i filozofów zasadniczą, skrajną różnicę między czynnością świadomą a procesem materialnym, więc należy ją usunąć i ograniczyć się do właściwego, niemetaforycznego znaczenia wyrazu.

nazywają „introspekcją” czy „intuicją”. Mimo to empiryczny charakter czynności w ciągu jej wykonywania jest oczywisty dla naszej refleksji poznawczej nad czynnościami, ponieważ wnioskując o przeszłych czynnościach z ich wyników lub przewidując przyszłe czynności ze względu na ich wyniki, wiemy, iż w ciągu wykonywania bezpośrednio umieliśmy lub będziemy umieli *utożsamić* każdą czynność, wyróżnić ją jako tę a nie inną oraz *skojarzyć* ją z innymi czynnościami, systematycznie i samorzutnie wykonać w odpowiednim czasie te specyficzne czynności, których odnośna czynność wymaga dla swego dopełnienia w kompleksie racjonalnego postępowania. Później powrócimy do tych kwestii. Czynność empiryczną, właśnie wykonywaną, nazywamy czynnością *aktualną* lub *aktem*.

Każda czynność jest przebiegiem *idealnym*, myślowym. Dotyczy to zarówno czynności tradycyjnie uważanych za myślowe — np. porównywanie przedmiotów obserwowanych, tworzenie pojęcia, rozumowanie, obmyślanie planu przyszłej działalności społecznej lub technicznej, jako też czynności niesłusznie zwanych fizycznymi, materialnymi, zewnętrznymi — np. ubieranie się, wyrabianie mebla przez stolarza, urzeczywistnianie planów politycznych lub technicznych. W tym drugim typie działalności czynnościami nie są ruchy ciała podmiotu, ruchy narzędzi, dźwięki mowy itd., lecz akty „myślowe”, bezpośrednio lub pośrednio wywołujące i organizujące te ruchy dla osiągnięcia pewnych zamiarów. Tylko tam, gdzie przebieg idealny jest czynnikiem wywołującym i organizującym fakty realne, zachodzi czynność. Procesy organiczne, takie jak krążenie krwi, zmiany zachodzące w systemie nerwowym lub skurcze mięśni, nie są ani czynnościami, ani organicznym podłożem czynności, tylko zjawiskami realnymi, przedmiotami czynności, które czynność bądź zużytkowuje tak, jak są, dla swoich zamiarów, bądź też wywołuje specjalnie i włącza do szeregu procesów niezbędnych do urzeczywistnienia tych zamiarów. Zachodzi tu coś zupełnie podobnego, jak przy zużytkowywaniu prądu rzeki lub wywoływaniu ruchu maszyny parowej, z tą tylko różnicą, że procesy organiczne dla swego zużytkowania lub wywołania nie potrzebują być teoretycznie uprzedmiotowione, jak prąd rzeki, nie potrzebują być poznawane i szczegółowo badane „od zewnątrz”, jak zjawiska przyrodnicze, lecz są dane myśli czynnej jedynie „od wewnątrz”, tj. w tej postaci, w której dają się bezpośrednio użyć praktycznie, a mianowicie w postaci czuć organicznych, zlewających się mniej lub więcej w pewną kinestetyczną całość; całość ta, jak zobaczymy, stanowi organizm jako bezpośredni przedmiot czynności.

Z jednej strony więc, każda czynność jest myślą. Z drugiej zaś, każda myśl jest czynnością, to znaczy, że każdy akt idealny bezpośrednio wywołuje skutki realne. Owe czynności „umysłowe”, tradycyjnie przeciwstawiane czynnościom praktycznym — porównywanie przedmiotów, kojarzenie dawnych doświadczeń z obecnymi, obmyślanie planu politycznego lub technicznego itp. — wywierają wprawdzie wpływ bezpośredni

tylko na sferę doświadczenia samego „myślącego” podmiotu, na przedmioty w tej postaci, w jakiej jemu są dane; lecz jego sfera doświadczenia jest częścią ogólnej rzeczywistości konkretnej, sposób, w jaki on przedmioty swe kojarzy i przekształca, dotyczy przedmiotów samych, a nie jakichś kopii subiektywnych. Wynika to wprost z tego, co poprzednio mówiliśmy (rozdz. II) o realności wszelkich przedmiotów, nawet tych, które istnieją tylko w sferze doświadczenia jednego osobnika, oraz o obiektywności cech wszelkich, które przedmiot posiada jako człon takiego lub innego systemu przedmiotów — systemy zaś mogą być obiektywnie realne nawet wtedy, gdy są wytworzone przez jedno tylko indywiduum. Wprawdzie przedmioty i cechy, które myśl indywidualna jest w stanie bezpośrednio wytworzyć lub przekształcić, nie posiadają wysokiego stopnia realności; wpływ tej myśli na rzeczywistość nie jest w stanie zmodyfikować natychmiastowo tych najtrwalszych własności, które np. przedmioty zmysłowe posiadają jako składniki systemu przyrodniczego. Lecz każde skojarzenie myślowe, każdy akt apercepcji coś zmienia w empirycznej treści i znaczeniu nawet przedmiotów zmysłowych jako danych indywidualnego doświadczenia, a wszak cała istota doświadczalna przedmiotów, jako elementów konkretnej rzeczywistości humanistycznej, jest tylko całokształtem wszystkich indywidualnie doświadczanych treści i znaczeń. A zresztą, istnieją systemy rzeczywistości, bardziej realne od doświadczeń jednego osobnika, a mniej ustalone niż rzeczywistość zmysłowa, w których bezpośredni wpływ indywidualnych czynności myślowych daje się jeszcze empirycznie stwierdzić, a przy tym realność tego wpływu z punktu widzenia doświadczenia i nauk humanistycznych nie może ulegać żadnej wątpliwości. Stworzenie nowego dzieła literackiego lub wykrycie i udowodnienie nowej prawdy naukowej są to niezaprzeczenie realne modyfikacje odnośnych dziedzin kultury jako mniej lub więcej złożonych i systematycznych kompleksów wartości estetycznych lub intelektualnych. Niewątpliwie też najważniejszym źródłem tych modyfikacji są czynności myślowe poety i uczonego. Gdyby wyniki tych czynności nie były realne jeszcze przed ich faktycznym wprowadzeniem do sfer doświadczenia innych osobników, samo to wprowadzenie nie mogłoby im nadać realności; gdy poeta utwór swój, dotychczas znany tylko jemu, odczytuje innym lub drukuje, gdy uczony zapoznaje innych ze swym odkryciem, poemat czy odkrycie nie mogą stać się przez to rzeczywistymi przedmiotami, jeżeli już przedtem nie były, gdyż dla innych są one tym samym, co dla twórców — wartościami niematerialnymi, częściami niematerialnych systemów. Rozumie się, że wyrazy wypowiedziane czy drukowane nie są bynajmniej podstawą realności tych wartości, tylko narzędziami dla ich udzielenia innym i utrwalenia. Dzięki temu udzieleniu i utrwaleniu dzieło literackie czy prawda naukowa uzyskują wyższy stopień realności niż poprzednio, lecz zasada, na której ich byt rzeczywisty się opiera, pozostaje ta sama.

Wpływ czynności idealnych na zjawiska niematerialne jest tedy niezaprzeczony, a jak poprzednio już udowodniliśmy, zjawiska *niematerialne* należą do tej części rzeczywistości konkretnej, która stanowi świat kultury w ściślejszym tego słowa znaczeniu, czyli istnieją jako realne przedmioty; w tym zakresie więc realne skutki „myślenia" są niewątpliwe i nie wywołują nowych problematów. Jakim sposobem jednak czynność umysłowa może realnie oddziaływać na rzeczywistość *materialną* wobec tego, że jak widzimy, jej bezpośredni wpływ nie wystarcza dla wywołania skutków fizycznych? Wyprowadzenie z idealnej czynności takich przekształceń rzeczywistych, jakie znajdujemy np. w działalności technicznej, jest jeszcze niepojęte i wydaje się nawet sprzeczne z naturą zarówno „myślenia", jak materialnego świata.

Sprzeczność ta, pozorna jednak, ma swoje źródło wyłącznie w owej abstrakcji naturalistycznej, która świat materialny pojmuje jako odrębny, jednolity, absolutnie zamknięty w sobie układ rzeczy o zupełnie identycznej istocie, nie dopuszczającej żadnych stopni realności, gdyż posiadających realność bezwzględną. Jeżeli sobie przypomnimy, że ten świat materialny jest tylko jednym z systemów przedmiotowych, mniej lub więcej częściowych i jednostronnych, wytworzonych na wspólnym z innymi systemami podłożu konkretnego doświadczenia, oraz że działalność empiryczna jest czymś pierwotniejszym, teoretycznie i praktycznie, od wszelkich poszczególnych systemów rzeczywistości i od nich niezależnym, gdyż bez niej żaden zwiazek systematyczny przedmiotów dla nas istnieć by nie mógł, łatwo znajdziemy wyjście z odwiecznego, na pozór nierozwiązalnego dylematu, głoszącego, że albo czynność jest idealna, a wtedy nie może wywierać wpływu na rzeczywistość przyrodniczą, albo wywiera wpływ a wtedy nie jest idealnym aktem, lecz realnym, przyrodniczym procesem.

Przede wszystkim samo praktyczne oddziaływanie myśli na świat materialny przedstawi nam się nie jako coś absolutnie jedynego co do swej istoty, lecz tylko jako spotęgowany stopień tego wpływu, który myśl nasza wywiera na nasze indywidualne zmysłowe doświadczenia z jednej strony, na niematerialne systemy kulturalne z drugiej. Te własności i stosunki, które cechują przedmioty zmysłowe jako składniki systemu rzeczywistości materialnej, są bez wątpienia daleko trwalsze, powszechniejsze, bardziej ustalone niż owe, z materialistycznego stanowiska nieuzasadnione, własności i stosunki, które te przedmioty zmysłowe przybierać mogą w indywidualnych wspomnieniach, marzeniach lub „złudzeniach". Pamiętajmy jednak, że nawet cechy materialne przedmiotów nie są tak jednorodne co do swej realności, jakby tego materializm pragnął, że pomiędzy cechami najstalszymi, jak kształt, wielkość, masa, a tymi, które traktujemy jako czyste złudzenia, istnieje skala cech pośrednich o różnych stopniach realności. Mamy więc przede wszystkim trwałe jakości, które zdrowy rozsądek przypisuje przedmiotom samym, które jednak

już nie są równie „realne”, jak kształt lub masa, i same mogą być ułożone hierarchicznie, począwszy od „najobiektywniejszych” barw aż do najmniej „obiektywnych” smaków lub zapachów. Mamy dalej zróżniczkowania tych jakości zależnie od zewnętrznych warunków, w których są postrzegane — np. barwy zmieniające się zależnie od oświetlenia, dźwięki zależnie od odległości. Jeszcze dalej idą zróżniczkowania zależne od poprzednich doświadczeń podmiotu — pospolicie traktowane jako zupełnie „subiektywne”. A wreszcie, idą takie jakości, jak przyjemność lub ból związany z danym wrażeniem, które również układają się w skalę względnej obiektywności. Z drugiej strony zaś, w naszym dążeniu do zupełnego usunięcia wszystkiego, co się nie daje jako bezwzględnie obiektywne ująć, dochodzimy wszak ostatecznie do tej granicy, gdzie formy matematyczne zastępują wszelką treść realną i świat materialny przechodzi w idealny. Podobnie też, jakkolwiek system, a raczej systemy materialne są obszerniejsze i stalsze niż te niematerialne systemy kulturalnych zjawisk, na które myśl nasza bezpośrednio działać może, znowu pomiędzy taką np. rzeczywistością literacką a naturą mamy szczeble pośrednie, na których wpływ myśli na przedmioty jest coraz trudniejszy, lecz nigdy nie wyłączony całkowicie. Trudniej wpłynąć bezpośrednio na ustrój prawny niż na literaturę, trudniej na stosunki ekonomiczne niż na prawo, trudniej na stan techniki niż na stosunki ekonomiczne; lecz jeszcze w wynalazku technicznym bezpośrednie oddziaływanie czynności myślowej jest oczywiste, a wszak technika bezpośrednio działa na przyrodę.

Aby tedy wyjaśnić działanie myśli na systemy materialne, nie trzeba bynajmniej odwoływać się do jakiejś tajemniczej, niepojętej zasady metafizycznej, dzięki której myśl, z istoty swej jakoby zdolna tylko do wpływania na świat „ducha”, cudem jakimś uzyskiwałaby od razu wpływ nieograniczony na „materię”. Wystarczy wykryć czynnik pozwalający aktowi idealnemu potęgować te realne skutki, które już wywiera z natury swej, do tego stopnia, aby skutki te uwydatnić się mogły od razu w znacznych empirycznych przemianach materialnych własności i stosunków przedmiotów należących do systemu naturalnego. Otóż czynnikiem potęgującym w ogóle realne skutki czynności jest wszelkie *narzędzie*. Na tym polega rola narzędzi w życiu kulturalnym, że za pośrednictwem niewielkiej zmiany dokonanej w narzędziu wywołać można daleko większe zmiany w przedmiotach, do których narzędzie zastosujemy [2].

Narzędzia są różnego rodzaju. Niektóre z nich pozwalają nam tylko potęgować ilościowo skutki danego rodzaju działalności, nie zmieniając zasadniczo ich empirycznego jakościowego charakteru: tu należą np. ma-

---

[2] Nie możemy się tu szczegółowo zajmować analizą filozoficzną narzędzia; zob. w tej kwestii rozdz. *The Situation* w cytowanej już książce *Cultural Reality* (Chicago 1919).

szyny, wykonujące te same ruchy, które pierwotnie wykonywała ręka ludzka, lub druk, spełniający te same zadania, co pismo, tylko na szerszą skalę. Inne narzędzia umożliwiają osiągnięcie nie tylko większych ilościowo, lecz i odmiennych jakościowo skutków w zakresie tego samego systemu rzeczywistości: tak np. aeroplan nie tylko umożliwił szybszą lokomocję, ale zmienił jej rodzaj w porównaniu z narzędziami przyspieszającymi jedynie przemieszczenie po powierzchni ziemi; wynalazek pisma nie tylko rozszerzył i utrwalił porozumienie pomiędzy ludźmi, lecz w porównaniu z mową wytworzył nowy rodzaj porozumienia. Jeszcze inne narzędzia pozwalają przejść z jednego realnego systemu do innego; tego rodzaju narzędziami mogą być jednostki ludzkie dla działalności innych jednostek. Tak np. wpływ moralny czy religijny wywierany na jednostkę posiadającą władzę polityczną może wywołać za jej pośrednictwem doniosłe przemiany polityczno-prawne. Najważniejszymi dla nas w tej chwili narzędziami są wreszcie te, które umożliwiają działającej jednostce praktyczne wyjście z jej własnej sfery doświadczenia i spotęgowanie jej wpływu na systemy powstałe niezależnie od niej i zbyt obszerne i trwałe, aby jej akty myślowe mogły je bezpośrednio przekształcić. Mowa (nie tylko w jej treści zmysłowej, lecz również i przede wszystkim w jej znaczeniu) jest tego rodzaju uniwersalnym narzędziem w działaniu na systemy niematerialne, powstałe i istniejące dzięki współdziałaniu wielu jednostek. Najpierwotniejszym zaś, najbardziej podstawowym i najbardziej różnorodnym w swym użytku narzędziem jest organizm działającego podmiotu, niezbędny nie tylko dla wpływu na rzeczywistość materialną, ale i na niematerialną, skoro materialne symbole konieczne są dla społecznego porozumienia.

Wspomnieliśmy już w poprzednim rozdziale, że organizm jako narzędzie, jako pierwotny, konkretny przedmiot doświadczenia i działalności to nie jest organizm w tym znaczeniu, jakie mu nadaje refleksja naturalistyczna, gdy go ujmuje wyłącznie jako element materialnego systemu. Niezaprzeczenie, posiada on wszystkie te cechy, które stanowią materialność w znaczeniu praktycznym, dzięki którym pomiędzy nim a innymi przedmiotami zmysłowymi, należącymi do przestrzennego świata, mogą zachodzić zewnętrzne stosunki mechaniczne. Gdyby tych cech nie posiadał, nie mógłby być narzędziem działania na rzeczy materialne. Niezaprzeczenie również przypisać mu musimy, jako realnie doń należące, te własności, które wewnątrz uprzedmiotowionych organizmów wykrywa anatomia i fizjologia; własności te bowiem dla naszej nauki racjonalnej są logiczną konsekwencją tego faktu, że organizm stanowi element systemu przyrodniczego, a więc badając go w związku z tym systemem musimy go interpretować w sposób o tyle harmonizujący z interpretacją zjawisk materialnych nieograniczonych, o ile to jest w ogóle możliwe. Że jednak taka interpretacja niezupełnie dokładnie odpowiada empirycznej

treści organizmu, dowodzą te wszystkie trudności filozoficzne, na które natrafia ona, a które znalazły sformułowanie nie tak dawno w metafizyce Bergsona.

Już te trudności materialistycznego wyjaśnienia organizmu nasuwają tedy wniosek, że chociaż do pewnych granic jest on przedmiotem materialnym, jednakowoż jest *nie tylko* przedmiotem materialnym. Wniosek ten zaś stanie się pewnikiem, jeżeli sobie przypomnimy, że tenże organizm, który w praktyce przedstawia się jako ciało zmysłowe dane wśród innych ciał, a w teorii naturalistycznej jako niewyczerpany kompleks przyrodniczy — część ogólnego systemu przyrody, jest jeszcze dany w zupełnie inny sposób samemu osobnikowi, do którego należy i który z jego pomocą działa na rzeczywistość. W naszym aktualnym doświadczeniu nasz własny organizm to przede wszystkim ani ruchliwa masa, zlokalizowana w stosunku do innych mas w przestrzeni (w taki sposób jest on nam dany dopiero wtedy, gdy go obserwujemy z zewnątrz przed lub po działaniu, nie zaś wtedy, gdy z jego pomocą działamy), ani też układ kości, mięśni, arterii, nerwów itd. (w taki sposób zwykle tylko cudze organizmy są dane w prosektorium lub w szpitalu, na własny nasz organizm zaś nader rzadko to ujęcie przenosimy), ale kompleks zupełnie swoistych, nie dających się z niczym porównać treści, które możemy wprawdzie jeszcze, jeśli nam się podoba, nazywać „zmysłowymi" i mówić o „zmyśle wewnętrznym", lecz które nie są bynajmniej podobne do treści przedmiotów materialnych. Niektóre z nich — np. bóle — w nieznacznym tylko stopniu zależą od naszych czynności; inne w większej mierze, inne jeszcze — np. wrażenia mięśniowe — całkowicie mogą być uwarunkowane przez bezpośredni wpływ myśli czynnej. Wiemy zaś, że ta zależność danego „od wewnątrz" ciała od świadomości może wzrastać lub zmniejszać się w sposób, który empirycznie stwierdzić się daje (np. psychicznie uwarunkowana nieczułość na ból w stanach podniecenia). Wszystkie te treści zaś posiadają dla nas znaczenia związane z naszym życiem praktycznym i łączą się w jeden system swoisty, nieporównany, dynamiczny. Doświadczamy naszego ciała jako niematerialnego całokształtu zjawisk jedynych w swoim rodzaju, na który każdy nasz akt wpłynąć może; zarazem zaś stwierdzamy, że wpływ nasz, bezpośrednio wywierany na ten niematerialny całokształt lub jego części, prowadzi do zmian w zewnętrznej, materialnej stronie naszego ciała, które w dalszym ciągu wywołują przekształcenia w otaczających to ciało innych przedmiotach materialnych. Nie ma w tym wszystkim żadnych mocy tajemniczych; myśl działając na niematerialną stronę ciała, modyfikuje jego stronę materialną. i odwrotnie — przedmioty zewnętrzne oddziaływając na materialną stronę ciała, modyfikują jego stronę niematerialną. To, że ciało posiada stronę niematerialną oprócz materialnej, nie jest niczym nadzwyczajnym, gdyż nie ma przedmiotów, które by wyłącznie były materialne, każdy posiada treści i znaczenia, które do systemu materialnego nie należą. To, że myśl

bezpośrednio może działać na stronę niematerialną ciała, również nie ma w sobie nic wyjątkowego, gdyż myśl, jak już wiemy, bezpośrednio przekształcać może niezliczone przedmioty niematerialne i niematerialne cechy przedmiotów materialnych. A wreszcie to, że zmiany niematerialnej strony ciała prowadzą w tym ostatnim do zmian materialnych lub odwrotnie, ma również liczne analogie w innych narzędziach; jest to ta sama zasada, co przy przemianie ciepła w ruch w maszynie parowej. Zapewne, różnica pomiędzy ciepłem a ruchem, które należą w równej mierze do świata materialnego, jest mniejsza niż różnica pomiędzy zmianą wewnętrznej treści ciała a zmianą zewnątrznego położenia organów tego ciała. To jest jednak znowuż tylko kwestia stopnia; mamy wszak narzędzia kulturalne, w których również zmiana strony niematerialnej (np. znaczenia wyrazu) wpływa na stronę materialną (treść zmysłową tegoż wyrazu) i odwrotnie.

Owa instrumentalna rola organizmu przenosi się w miarę rozwoju techniki materialnej na inne przedmioty — narzędzia sztuczne. Z chwilą wprowadzenia wyników czynności w świat materialny za pomocą ciała zadanie myśli czynnej bynajmniej się nie kończy; ciało stanowi wprawdzie niezbędny punkt oparcia dla wszelkich dalszych przekształceń materialnych, ale przekształcenia te wtedy tylko realizują zamiary naszej działalności, jeżeli nie są jedynie mechanicznymi skutkami ruchów ciała, lecz organizują się systematycznie odpowiednio do naszych myślowo wytworzonych planów. Nasz wpływ na rzeczywistość materialną pozostaje więc w pewnym stopniu bezpośrednim wpływem czynności idealnych, tylko dopełnia się przez mechaniczny wpływ materialnej strony ciała. Użytkowanie narzędzia sztucznego w danych warunkach praktycznych dla danego praktycznego zamiaru zaczyna się od idealnego, myślowego przygotowania tego narzędzia do wykonania pewnych uplanowanych przekształceń materialnych, za którym idzie dopiero materialne nagięcie tego narzędzia do naszych wymagań za pośrednictwem ciała: wprawdzie myśl sama bez pomocy organizmu jest bezsilna wobec narzędzi technicznych, ale i organizm jest wobec nich bezsilny bez czynnego udziału myśli. Cała nasza działalność techniczna, posiłkująca się narzędziami sztucznymi, tak samo jak nasza działalność organiczna, posiłkująca się tylko ciałem, jest wywoływaniem przemian materialnych przez oddziaływanie myśli na narzędzie. Podczas jednak, gdy względem ciała bezpośrednie oddziaływanie myśli wystarcza do wywołania ruchów mechanicznych, względem narzędzi sztucznych bezpośrednie oddziaływanie myśli wymaga dopełnienia przez pośredni jej wpływ wywierany za pomocą ciała. Wszelki wynalazek narzędzia technicznego jest aktem bezpośredniego wpływu myśli na materię, który wprawdzie musi być poparty przez ruchy organizmu, aby stać się praktycznie użyteczną częścią materialnego świata, ale bez którego niemożliwe byłoby to nadzwyczajne rozszerzenie, spotęgowanie i wzbogacenie skutków ruchów organicznych, jakie rozwój techniki sta-

wia nam przed oczy. Słowem, nie tylko w poruszaniu ciałem działającego osobnika, ale i w tworzeniu i używaniu narzędzi sztucznych przejawiają się bezpośrednio czynności idealne.

### *Czynność a warunki realne*

Wobec tego, że każda czynność jest idealna i każda wywiera wpływ realny, jasne jest, że każda czynność jest *twórcza*. Wprowadza ona bowiem do świata realnego coś nowego, co nie jest realnie uwarunkowane przez przeszłość tego świata, lecz jedynie przez własny jej przebieg idealny. Ten wniosek dedukcyjny uzyskuje z łatwością indukcyjne potwierdzenie, skoro tylko przypomnimy sobie, czym są przedmioty i systemy przedmiotów. To, co stanowi przedmiot empiryczny, jest treścią o pewnym znaczeniu wynikającym z jego związku z innymi przedmiotami; otóż każda czynność aktualna tworzy mniej lub więcej nową treść doświadczalną i wiąże ją z innymi danymi doświadczenia. Poeta piszący sonet, polityk przeprowadzający prawo, stolarz robiący stół — wprowadzają w zakres naszego doświadczenia (choćby nawet tylko własnego swego doświadczenia) treści, których w nim przedtem nie było, i włączają te treści do pewnych systemów przedmiotów. Powiedzieć można wprawdzie, że temu wytworzeniu nowych przedmiotów towarzyszy, przynajmniej w pewnych wypadkach, zniszczenie innych przedmiotów; tak np. stolarz, aby wytworzyć stół, musi „zużyć" materiały, które już nie będą istniały w sferze naszego doświadczenia jako oddzielne przedmioty materialne [3]. Dlatego też w oczach „zdrowego rozsądku" wyniki działalności przedstawiają się zwykle jako zmiany lub przekształcenia raczej niż jako twory. Pochodzi to jednak z niedostatecznego zrozumienia tego, co nazywamy niszczeniem. Całkowitego zniszczenia w świecie empirycznej rzeczywistości nie ma i być nie może, nie z powodu zasady zachowania materii czy energii, która do konkretnej rzeczywistości się nie stosuje, lecz dlatego, że przedmiot konkretny, empiryczny, jest niezniszczalny. Możemy spalić lub zburzyć dom; dom przestanie istnieć jako rzecz materialna, lecz dopóki treść jego może być jeszcze dana komukolwiek (we „wspomnieniu", czy na dopełnionym wyobraźnią rysunku), dopóty znajduje się on wciąż jeszcze w zakresie rzeczywistości empirycznej, jako zjawisko konkretne, przedmiot humanistyczny. Za kilkadziesiąt lat z *Ostatniej wieczerzy* Leonarda da Vinci jako przedmiotu materialnego prawdopodobnie nie pozostanie śladu; ale jako wartość kulturalna taż *Ostatnia wie-*

---

[3] Pomijamy sprawę zużycia „energii" organicznej, która nie ma z twórczością kulturalną nic wspólnego, tę samą bowiem ilość energii organizm zużyć może przy bezcelowych odruchach, które nie są czynnościami, co przy czynności tworzącej arcydzieło sztuki, nauki, prawodawstwa.

*czerza* trwać będzie jeszcze przez wieki i wywierać wpływ na życie estetyczne dzięki reprodukcjom, opisom itd. Dopiero wtedy można by uważać przedmiot za zniweczony, gdyby treść jego znikła zupełnie z zakresu doświadczenia i nigdy już, w żadnym związku, niczyjej świadomości dana być nie mogła. A więc o żadnym empirycznym, określonym przedmiocie nie mamy prawa powiedzieć, że przestał istnieć, gdyż przede wszystkim nie wiemy, czy już nigdy w doświadczeniu powrócić nie może, następnie zaś przez to samo, że o nim mówimy i myślimy, dla nas jeszcze istnieje, choćby z najbardziej zubożałą treścią. To, co nazywamy zniszczeniem przedmiotu, w istocie jest po prostu usunięciem go z tego lub owego systemu rzeczywistości przez nadanie mu takich cech i związków, które sprzeczne są z jego istnieniem w tym systemie; ale może on nadal istnieć w innych systemach, choć z osłabionym stopniem realności.

Być może, iż twórczość całkowita, bez częściowego przynajmniej niszczenia, jest również niemożliwa; nasza twórczość jest względną, nie absolutną twórczością, wymaga materiałów i narzędzi i niezaprzeczenie nawet takie akty na pozór całkowicie twórcze, jak stworzenie poematu lub systemu filozoficznego, rozrywają gdzieś jakieś związki estetyczne czy logiczne, które łączyły zużywane przez nie materiały z innymi przedmiotami. Lecz że na ogół w działalności ludzkiej tworzenie znacznie przeważa nad niszczeniem, dowodem oczywistym jest fakt, iż cały olbrzymi świat kulutry niematerialnej lub na wpół materialnej — wiedza, sztuka, literatura, religia, systemy prawne, ustroje społeczne, formy ekonomiczne — powstał niemal z niczego i że nawet w zakresie rzeczywistości materialnej, w zamian za te stosunkowo nieliczne zjawiska, które znikły pod wpływem działalności kulturalnej z powierzchni ziemi, ludzkość wzbogaciła świat niezliczonymi nowymi treściami i znaczeniami.

Chociaż jednak każda czynność jest twórcza, nie każdy akt jest w równej mierze oryginalny. Wprawdzie czynność aktualna w chwili swego spełniania jest w pewnym znaczeniu jedyna, gdyż ona tylko jest w tej chwili aktualna dla działającego podmiotu — i przedmiot przez nią tworzony lub też treść i znaczenie nadawane już istniejącym przedmiotom są nowe w odniesieniu do aktualnie danego kompleksu zjawisk w obecnej, ciasnej sferze doświadczenia. Lecz sprawa inaczej się przedstawi w zestawieniu ze wszystkimi innymi aktami, jakie są i były spełniane w empirycznym świecie, na gruncie całkowitej, konkretnej, historycznej rzeczywistości. Okazuje się wówczas, że wyniki każdego aktu dają się porównać z wynikami wielu innych aktów jako mniej lub więcej podobne albo mniej lub więcej odmienne. Wspomnieliśmy też na początku niniejszego rozdziału, że możemy utożsamiać, empirycznie rozpoznawać czynności w chwili ich spełnienia, czyli że posiadają one coś, co je upodabnia do pewnych czynności, odróżnia od pewnych innych. To coś, co stanowi o identyczności danej czynności, nie jako spełnianej w takim lub innym momencie aktualności przez takie lub inne indywiduum, lecz jako podobnej

do pewnych czynności a różnej od pewnych innych, nazywamy *formą* czynności. Forma czynności bezpośrednio warunkuje treść i znaczenie jej wyników; wypływa to oczywiście stąd, że wyniki te są wytworem czynności, że czynność jest twórcza, a więc przez nic innego, jak przez jej własną formę, wyniki te uwarunkowane być nie mogą. Lecz aktualnie spełniana czynność może być formalnie nowa lub też formalnie podobna do innych czynności, a wtedy i wyniki jej będą oryginalne lub też będą tylko powtórzeniem wyników innych czynności. Absolutnie oryginalnych aktów nie ma; nawet najoryginalniejszy z nich — np. nowy pomysł genialnego wynalazcy — jest formalnym zróżniczkowaniem innych, dawniejszych czynności. Nie ma też absolutnego powtarzania formalnie identycznych czynności: nawet takie czynności, jak jedzenie lub ubieranie się różniczkują się w drobnym choćby stopniu, a historyczna ewolucja działalności jest nie tylko rezultatem nowych, wysoce oryginalnych aktów, lecz również skutkiem nagromadzenia się tych niezliczonych drobnych zróżniczkowań.

Jako twórcza, czynność aktualna nie może być zdeterminowana przyczynowo przez wpływy realne; każdy akt jest bezwarunkowo samorzutny i wolny. Determinizm psychologiczny, jak widzieliśmy w poprzednim rozdziale, może być wprawdzie zachowany jako zasada heurystyczna w granicach psychologii eksperymentalnej, lecz poza tymi granicami, w zastosowaniu do zjawisk kulturalnych, traci nawet swe heurystyczne znaczenie. Filozoficznie zaś rozpatrywany, na gruncie konkretnej, empirycznej działalności, okazuje się oczywiście błędny. Każda czynność, rozumie się, odbywa się w pewnych warunkach; przez warunki zaś rozumiemy nie tylko materialne, lecz i niematerialne przedmioty i stosunki, wchodzące w chwili rozpoczęcia czynności w zakres doświadczenia działającego osobnika, czyli całkowity kompleks zjawisk realnych, dostępnych w tej chwili jego świadomości. Otóż determinizm warunki te rozpatruje jako zjawiska tego samego rzędu, co czynność sama. W materialistycznej interpretacji uzna on czynność za proces materialny współrzędny procesom materialnym zewnętrznym i zignoruje warunki niematerialne; w psychologistycznej interpretacji wprowadzi subiektywne odpowiedniki warunków materialnych oraz wszystkie warunki niematerialne, w postaci czuć, wrażeń, wyobrażeń, pojęć subiektywnych itp., do psychiki działającego osobnika i czynność uzna za zjawisko psychiczne, wynikające z tych wszystkich zjawisk psychicznych; w dualistycznej interpretacji połączy obie serie. Tymczasem warunki czynności i czynność sama leżą w zupełnie innych wymiarach: warunki są przedmiotami czynności, w epistemologicznym, zarówno jak ontologicznym znaczeniu, czynność jest aktem podmiotowym, jednocześnie i niepodzielnie uświadamiającym sobie i czynnie kształtującym warunki. Warunki nie mogą więc przyczynowo oddziaływać na czynność, skoro ta właśnie czynność idealnie i realnie oddziałuje na warunki.

Oddziaływanie to objawia się empirycznie w ten sposób, że z całokształtu dostępnych działającemu podmiotowi zjawisk czynność wybiera niektóre, wyosabnia je i kojarzy i do nich jedynie nawiązuje w swym realnym, twórczym przekształceniu rzeczywistości, ignorując wszystko inne. Przez to wyodrębnienie i skojarzenie niektórych warunków tworzy ona *problemat praktyczny* dla siebie, który w dalszym ciągu rozwiązać się będzie starała. Jakie zaś warunki uwzględni ona, jak je powiąże, jaki problemat praktyczny postawi sobie w odniesieniu do danej rzeczywistości, to nie zależy od rzeczywistości — to jest wynikiem wewnętrznego charakteru, formy czynności samej. Żadną miarą więc warunki nie mogą być traktowane jako motywy czynności, skoro realnie biorąc, te same warunki mogłyby stać się przedmiotem niezliczonych najróżnorodniejszych czynności i każda czynność inne spomiędzy nich wzięłaby pod uwagę, inaczej by je interpretowała i kojarzyła, inny by postawiła problemat praktyczny. Ze wszystkiego, co obiektywnie, realnie istnieje w granicach naszego doświadczenia, materialnego i niematerialnego, to tylko istnieje dla nas *praktycznie*, „wpływa" na naszą działalność, co zostało każdorazowo wprowadzone przez aktualną czynność do aktualnego jej problematu.

Cała ta sprawa dlatego głównie została tak błędnie ujęta, wbrew oczywistości, przez deterministyczną koncepcję, że analiza czynności, oparta na świadomych lub nieświadomych deterministycznych przesłankach, usunęła z granic właściwej czynności całą tę pierwszą jej część, tj. postawienie praktycznego problematu. Wyniki tej części czynności przenoszono retrospektywnie na same warunki, które ją poprzedzały, wkładając z góry w zjawiska, dane jako luźny materiał działalności, te aktualne znaczenia, które dopiero czynność, dzięki swej idealnej formie i swemu twórczemu wpływowi, nadać im miała. Charakterystycznym a najbardziej znanym objawem tej retrospektywnej, deterministycznej refleksji jest rozróżnienie „uczucia", jako biernego poprzednika czynności, wywołanego przez warunki, i „woli", jako czynnego elementu samejże czynności, wywołanego przez uczucie. Tymczasem fenomenologiczna analiza czynności wykazuje dowodnie, że uczucie towarzyszące danym nam zjawiskom jest już wyrazem zajętego przez nas względem tych zjawisk stanowiska, jest już postawieniem praktycznego problematu, a więc częściowym wynikiem, nie poprzednikiem czynności. Problemat może pozostać nie rozwiązany, czynność może być przerwana, a wtedy „uczucie" pozornie przedstawia się jako samoistny, oderwany od „woli", element doświadczenia; albo też problemat może być rozwiązany natychmiast, tak że „uczucie" nie ma czasu narzucić się introspekcji jako odrębny wynik czynności, a wtedy wydaje się, jak gdyby „wola" była samoistnym przebiegiem, bezpośrednio wywołanym przez warunki. Lecz ta pozorna samoistność jednego lub drugiego elementu — i w ogóle sama możność ich empirycznego wyróżnienia — opiera się wyłącznie na pod-

sunięciu, zamiast aktualnego, fenomenicznego przebiegu idealnej czynności, objawiającego się w szeregu realnych wyników, subiektywnych „doznań" działającego osobnika uzyskanych dzięki introspekcyjnej refleksji kierowanej przez psychologistyczne przesłanki. Psychologii chodzi wszak przede wszystkim o to, co można wyróżnić w introspekcji jako odrębne doznanie podmiotu; traktuje ona więc czynność jako przedmiot refleksji, czyli przedmiot innej czynności, w tym ujęciu zaś czynność staje się procesem psychologicznym, dającym się rozbić na tyle elementów, ile refleksja wyróżnić w nim zdoła. Tymczasem aktualna czynność, jak wiemy, jest aktem podmiotowym o przedmiotowych rezultatach, stanowiącym jedną całość i w fenomenologicznej analizie tej całości chodzi o to, aby poznać wszystkie owe przedmiotowe rezultaty aktu, w tym związku, którego nabywają one w tym akcie. Nie mamy tedy żadnego prawa do dzielenia czynności na „uczucie" i „wolę", gdyż postawienie i rozwiązanie praktycznego problematu, introspekcyjnie ujęte jako „uczucie" i „wola", są praktycznie związanymi ze sobą i zależnymi od siebie nawzajem częściami jednej i tej samej fenomenologicznej całości [4].

Jakkolwiek jednak warunki realne nie mogą przyczynowo determinować czynności, czynność może samorzutnie uzależnić się od określonych warunków. Zachodzi to wtedy mianowicie, gdy podmiot działający dobrowolnie powtarza określony akt przy powtórzeniu się pewnych (przybliżonych) warunków, które istniały przy poprzednim spełnieniu podobnego aktu. To jest podstawą *przyzwyczajenia*. Aktualna czynność, znajdując warunki, które może interpretować jako analogiczne do tych, z którymi ten sam osobnik miał do czynienia w pewnej poprzedniej chwili, stawia problemat podobny do tego, który w owej poprzedniej chwili został postawiony, i naturalnie rozwiązuje go w podobny sposób. Tak np. znajdując przed sobą nakryty stół, z przyzwyczajenia zabieramy się do jedzenia; urzędnik z nadejściem określonej godziny z przyzwyczajenia idzie do biura; pijak będąc w bliskości szynku, z przyzwyczajenia wstępuje na wódkę. Przykłady mnożyć można do znudzenia. Warunki znane z poprzednich doświadczeń — ściślej mówiąc, ta część całkowitych obecnych warunków, która w poprzednich doświadczeniach wchodziła w skład pewnego praktycznego problematu — występują w obecnym doświadczeniu z tym znaczeniem praktycznym, które zostało im nadane w owym problemacie, i podsuwają analogiczną do poprzedniej czynność. O ile istotnie odnośna czynność zostaje spełniona, powiedzieć możemy, że podmiot działający poddał się tej sugestii danych mu warunków, uzależnił swą działalność od dawniej ustalonego praktycznego znaczenia przedmiotów.

---

[4] Szczegółowszą analizę zagadnień „uczucia" i „woli" podamy na innym miejscu [por. F. Znaniecki, *The Laws of Social Psychology*, Poznań-New York 1925, s. 69 - 77 — *przyp. red.*].

Jednakże czynność jego, chociaż podsunięta przez warunki, pozostaje samorzutna i twórcza, nie tylko w tym sensie, że nie ma konieczności jej spełnienia, że zamiast niej mogłyby być spełnione różne inne czynności, lecz i w tym głębszym rozumieniu, że warunki i tu działają o tyle tylko, o ile dana czynność już je uwzględniła, o ile już na ich podstawie tworzyć zaczęła podobny do dawnego problemat. Choćby nawet bowiem problemat obecny był prawie taki sam, jak dawniejszy, jest on w każdym razie nowym problematem, nie powtórzeniem dawniejszego, gdyż występuje w innym momencie aktualnego przebiegu. Warunki same przez się, jako całokształt dostępnych indywidualnej świadomości w danej chwili zjwisk, nigdy, rzecz prosta, identycznie powtórzyć się nie mogą, gdyż skład i związek indywidualnego doświadczenia ciągle się zmienia. Jeżeli więc można w ogóle mówić o powtarzających się warunkach, to tylko dlatego i tylko o tyle, o ile działające indywiduum praktycznie ignoruje tę zmienność, praktycznie postuluje, że pewna część przynajmniej dawnych warunków powtarza się nie zmieniona w chwili obecnej. To odnalezienie tych samych warunków jest więc wynikiem czynności, która usiłuje odtworzyć taki sam, jak dawna czynność, problemat. Oczywiście, to usiłowanie czynności jest tym łatwiejsze do wykonania, im podobniejsze obiektywnie są obecne warunki do poprzednich; natrafiając na zbyt trudne zadanie, znajdując warunki zbyt zmienione, czynność może być przerwana, niespełniona, może ją zastąpić inna czynność. W aktualnym przebiegu rozpoczynamy wciąż niezliczone różnorodne czynności, z których większość urywa się w stanie zaczątkowym, nim jeszcze problemat praktyczny został nawet całkowicie postawiony, inne kończą się przed rozwiązaniem, a tylko stosunkowo nieliczne doprowadzone są do rozwiązania. Otóż *caeteris paribus* ze wszystkich rozpoczętych w danym okresie czynności ta ma najwięcej stosunkowo szans do wypełnienia, która natrafia na najodpowiedniejsze warunki, tj. na warunki, których ustalone w poprzednim działaniu znaczenie tę właśnie czynność podsuwa [5]. W każdym razie jednak aktualny problemat nie istnieje, dopóki go czynność nie wytworzy, i nie powtarzanie się warunków jest przyczyną powtarzania się czynności, lecz przeciwnie, powtarzająca się czynność wyodrębnia z całokształtu danych warunków to, co może być ujęte jako powtarzanie się warunków przeszłych i nadaje się do postawienia takiego samego, jak przedtem, praktycznego problematu.

Kwestia powyższa posiada pierwszorzędną wagę dla metodologii nauk humanistycznych. Czynności przyzwyczajeniowe i naśladownicze były bowiem zawsze głównym punktem oparcia dla zastosowania zasady przy-

---

[5] Powyższe twierdzenie ważne jest tylko z tym doniosłym zastrzeżeniem, że jak się przekonamy w dalszym ciągu, nawet ten względny i wtórny wpływ warunków może być całkowicie zneutralizowany przez wpływ innej czynności na daną czynność.

czynowości do działalności ludzkiej, w nich bowiem stosunkowo najwięcej znaleźć można prawidłowości i teza identycznej reakcji na identyczne wpływy nie jest tak oczywiście błędna, jak przy czynnościach o względnie wysokim stopniu oryginalności — choć, rozumie się, zasadniczo akt powtarzalny nie jest ani trochę bardziej *skutkiem* warunków niż akt oryginalny. Odrzucając dotychczasowe pojmowanie przyczynowości w sferze zjawisk humanistycznych, musimy jednak zauważyć, że w czynnościach powtarzalnych istotnie przejawia się pierwiastek, który przy odpowiednich metodologicznych przesłankach może się stać podstawą do zastosowania przyczynowego ujęcia. Nie można wprawdzie twierdzić, że warunki są kiedykolwiek same przez się przyczyną czynności, bez względu na to, jak te warunki pojmiemy. Ale warunki *w połączeniu z kształtującą je czynnością* stanowią kompleks doświadczalny, który o tyle właśnie, o ile czynność samorzutnie nadała mu charakter powtarzalny, jest względnie stałym fragmentem zmiennego i płynnego humanistycznego świata i w granicach tego fragmentu, jak w zamkniętym układzie przyrodniczym, *zmiany* wszelkie posiadać muszą prawidłowość zaczerpniętą z prawidłowości samego układu. Jeżeli więc czynności spełnianej z przyzwyczajenia narzucona zostanie z zewnątrz taka zmiana warunków, której nie może ona ignorować, w takim razie czynność sama ulegnie zmianie, której istota jest zupełnie jednoznacznie określona z jednej strony przez czynność przyzwyczajeniową, z drugiej strony przez narzuconą jej zmianę warunków. Tutaj więc mamy punkt oparcia dla przyczynowego wyjaśnienia zmian przyzwyczajeniowej działalności — nie samej tej działalności — traktując zmianę czynności jako skutek zmiany warunków narzuconych pierwotnej czynności. Ta ostatnia jest tedy niezbędnym współczynnikiem pojawienia się czynności nowej, gdyż dopiero w odniesieniu do niej i do wymaganych przez nią warunków zmiana warunków uzyskuje praktyczne znaczenie. Rozumie się też, że prawidłowość tego związku przyczynowego zależy od stopnia ujednostajnienia czynności pierwotnej i jej warunków. W ogóle pamiętać należy, że działalność jest główną sprężyną wszelkiego prawidłowego mechanizmu, jaki znajdujemy w świecie humanistycznym, i że wskutek tego przyczynowe wyjaśnienie w obrębie tego świata musi być zawsze hipotetyczne, uzależnione każdorazowo od tego, czy i o ile u podstaw danego faktu realnego jest ów czynnik idealny, dzięki któremu dopiero ten fakt może być uważany za wyraz przyczynowego prawa. Powrócimy jeszcze niejednokrotnie do tej sprawy [6].

---

[6] Ponieważ kwestia ujednostajnienia czynności (lub ustalenia systemu czynności), do której przyczynowe wyjaśnienie nawiązuje, nie ma nic wspólnego z kwestią stosunku tworzenia do niszczenia w różnych czynnościach, więc przyczynowość w sferze działalności jest niewspółmierna z przyczynowością mechaniczną, opierającą się na uznaniu równoważności przyczyny i skutku, i nie dopuszcza ilościowego ujęcia stosunku zależności. To jest jeden z wielu powodów, dla których sto-

Ta prawidłowość w jednostajności, której podłożem jest przyzwyczajenie, nie jest jednak jedynym typem prawidłowości, jaki znajdujemy w działalności ludzkiej. Istnieją inne typy, kulturalnie wyższe i bardziej złożone, w których powtarzalność warunków odgrywa daleko mniejszą rolę, w najważniejszych formach zbliżającą się do zera, natomiast na pierwszy plan występuje świadome ustalenie idealnej strony działalności, takie np., jakie znajdujemy w działalności kierowanej normami. Filozofia, zwłaszcza etyka kierunku idealistycznego, widzi tu skrajny dualizm „porządku przyrodniczego" i „porządku moralnego", mówi o dwu przeciwstawnych formach prawidłowości, jednej, w której człowiek podporządkowuje się naturze i podlega determinizmowi psychologicznemu, drugiej, w której wznosi się ponad naturę i osiąga wolność w racjonalności i przy której już nie może być mowy o przyczynowym ujęciu działalności, lecz tylko o teleologicznym [7]. Jest to jednak nadanie charakteru absolutnego przeciwieństwa różnicom, które są raczej różnicami stopnia niż istoty. Wszak widzieliśmy, że i czynności powtarzalne najniższego typu nie są procesami naturalnymi, nie są zdeterminowane realnie, choć stwarzają grunt, na którym przyczynowa wiedza rozwinąć się może, lecz same nie przestają być wolne. Z drugiej strony zaś, jak się okaże przy badaniu owych kulturalnie wyższych form prawidłowości, te ostatnie nie wyłączają bynajmniej przyczynowego ujęcia.

## *Związek pomiędzy czynnościami*

Rozpatrywaliśmy dotychczas czynność pojedynczą, a więc te jedynie właściwości czynności braliśmy pod uwagę, które uwydatniają się przy aktualnym jej spełnianiu i w odniesieniu do rzeczywistości, którą przekształca i dopełnia nowymi treściami i znaczeniami. Ale znaczna część empirycznie spełnianych czynności wchodzi w skład *idealnych systemów*, jest w obiektywnym związku z innymi czynnościami. Związek ten objawia się w zależności pomiędzy czynnościami. Zależność ta jest zupełnie innego rodzaju niż przyczynowa zależność pomiędzy zjawiskami realnymi lub zależność przedmiotu czynności od czynności, lub wreszcie ta zależ-

---

sowanie zasad fizykochemicznych (zachowania energii, entropii itd.) do życia społecznego jest zasadniczym błędem metodologicznym. Interesującą próbę tego zastosowania znajdzie czytelnik w niedawno wydanej pracy R. Świętochowskiego *Zanik energii społecznej w świetle fizyki* [Warszawa 1920]. Ponieważ cała niniejsza praca jest rozwinięciem i zastosowaniem zasad sprzecznych ze wzmiankowanymi, więc nie poddajemy tych energetycznych usiłowań specjalnej krytyce.

[7] P. Barth stosuje analogiczne rozróżnienie w socjologii, przeciwstawiając niższe, „naturalne" formy życia społecznego — wyższym, duchowym. Jest to dość rozpowszechniona wśród teoretyków kultury przesłanka (zob. *Philosophie der Geschichte als Soziologie*, t. 1, Leipzig 1914, s. 315 i nast., 435).

ność zmian czynności od warunków, o której mówiliśmy ostatnio. Czynność *wymaga* spełnienia innej czynności o określonej formie. Wymaganie to jest idealne, to znaczy, nie ma cech konieczności realnej; czynność wymagana może faktycznie nie być spełniona. A jednak wywiera ono istotny wpływ aktualny, skłania do spełnienia wymaganej czynności i to skłania tym silniej, im wyłączniej podmiot jest aktualnie zajęty spełnianiem owej wymagającej czynności, im mniej innych czynności jest dlań subiektywnie możliwych w obecnej chwili oraz im dokładniej uświadamia on sobie to wymaganie.

Zależność tę nazywamy *logiczną*, chociaż bowiem istnieje ona pomiędzy wszelkimi czynnościami, nie tylko poznawczymi, ale w sferze poznania została najdawniej zauważona i najlepiej stosunkowo zbadana. Tak np. w rozumowaniu dedukcyjnym czynności poznawcze, wyrażone w zasadniczej tezie, wymagają logicznie tych określonych czynności, które wyrażają się w szeregu szczególnych sądów wypływających z tej tezy, i odwrotnie, w rozumowaniu indukcyjnym czynności poznawcze, wyrażone w sądach szczegółowych, warunkują logicznie czynność wyrażającą się w zasadniczej tezie. Podobnie też w działalności polityka wprowadzającego nową ustawę lub przedsiębiorcy zakładającego fabrykę znajdujemy czynności zasadnicze, ogólne, wyrażające się w postawieniu i stopniowej realizacji zamiaru przeprowadzenia ustawy lub założenia fabryki; każda z tych czynności zasadniczych jednak wymaga w zależności od siebie wielu czynności wtórnych, szczegółowych — u polityka opracowania argumentów na korzyść ustawy, zainteresowania nią członków swej partii, agitacji w prasie, zwalczania partii przeciwnych, mowy sejmowej itd.; u przedsiębiorcy zebrania informacji, porozumienia z kapitalistami, obrania miejsca na fabrykę, organizacji robót, pertraktacji z robotnikami, sprowadzenia maszyn itd. Odwrotnie zaś, czynność zasadnicza zależy od spełnienia tych czynności wtórnych, nie może być bez nich doprowadzona do końca. W dalszym ciągu zasadnicza czynność, stawiająca i realizująca zamiar ustawy prawnej, może być sama podporządkowana czynności jeszcze ogólniejszej i bardziej zasadniczej, której zamiarem będzie np. osiągnięcie przez danego polityka kierowniczego stanowiska w państwie lub całkowite przekształcenie ustroju państwowego: w pierwszym wypadku wprowadzanie nowej ustawy łączy się logicznie z wielu innymi czynnościami tego samego człowieka, podporządkowanymi temu samemu zadaniu — kariery politycznej; w drugim wypadku łączy się ono logicznie z wielu politycznymi czynnościami innych ludzi, które wszystkie podporządkowują się tej samej zasadniczej czynności, dążącej do przekształcenia ustroju państwowego. I znowu każda z tych czynności zasadniczych zależy nawzajem od czynności podporządkowanych.

Wpływ logiczny, aktualnie wywierany przez pewną czynność na inne czynności systemu, nazywamy *funkcjonowaniem* tej czynności. Czynność,

rozpatrywana w swym funkcjonowaniu jako element systemów idealnych, jest *funkcją*.

W potocznym rozumieniu związek systematyczny czynności, zwłaszcza o ile chodzi o czynności praktyczne, pojmowany jest jako *celowy*. Czynność zasadnicza obiera cel określony; czynności wtórne dostarczyć mają określonych środków do tego celu. W tym znanym ujęciu działalności zawiera się teza, że system czynności dostosowuje się w swej budowie do przyczynowego porządku rzeczywistości; teza ta zaś powstała na gruncie dualizmu rzeczy absolutnie realnych i subiektywnych, nierealnych wyobrażeń. Cel przedstawia się jako przyszły przedmiot lub stan, który będzie realny, o ile wprowadzone zostaną w ruch odpowiednie realne przyczyny, lecz który jest dany z góry jako nierealne wyobrażenie, zanim zostanie urzeczywistniony, i w charakterze wyobrażenia pobudza nas do spełnienia czynności niezbędnych do wprowadzenia w ruch maszyn — środków. Środki zaś są to obecne przedmioty, procesy lub stosunki realne, które z natury swej obiektywnej mogą się stać przyczynami wywołującymi ów pożądany przyszły przedmiot czy stan i potrzebują tylko odpowiednich czynności, aby ta ich potencjalna przyczynowość stała się aktualną przyczynowością. Dlatego też właściwa idealna zależność czynności jest tu pojęta jako jednostronna. Czynność zasadnicza wymaga czynności podporządkowanych, które są od niej teleologicznie zależne (*qui veut la fin, veut les moyens*); ale sama ona od tych czynności podporządkowanych idealnie nie zależy, tylko wyniki jej zależą realnie od ich wyników.

Otóż ta tradycyjna koncepcja wcale nie odpowiada istotnemu przebiegowi działania. Działalność nie kieruje się wyborem celu, lecz powzięciem *zamiaru*. Jak widzieliśmy poprzednio, czynność w odniesieniu do dostępnych warunków stawia pewien problemat praktyczny. Zamiar to stopniowo rozwijające się i określające się dążenie do rozwiązania tego problematu przez twórcze dopełnienie istniejącej rzeczywistości. Rozwiązanie to z góry wiadome nie jest, skoro właśnie aktualna działalność ma go dokonać. Treść przedmiotowa, którą działalność zrealizuje, nie jest bynajmniej gotowa przed rozpoczęciem działania, jak to *implicite* postuluje pojęcie celu; przeciwnie, określa się ona krok za krokiem dopiero w miarę postępu działania, w miarę rosnącej orientacji praktycznej w stawianym problemacie. Na początku działania jest ona niewiadomą, wyznaczoną tylko jako to coś, co gdy zostanie urzeczywistnione, okaże się rozwiązaniem owego problematu. Co więcej, sam problemat praktyczny ulega zwykle ewolucji pod wpływem uwydatniających się wyników działania, zajęcie stanowiska względem danych warunków uzależnia się nawzajem w pewnej mierze od określenia przedmiotu, który w tych warunkach ma być wytworzony.

Od chwili zaś pojawienia się zamiaru rozwiązania stawianego prak-

tycznego problematu cały przebieg każdej, mniej lub więcej złożonej działalności jest rosnącym kompleksem aktów twórczych, w których treść i znaczenie zamierzonego, a z góry nawet „w wyobraźni" nie istniejącego przedmiotu czynności tworzy się i rozwija równocześnie z wyborem i użytkowaniem materiałów i narzędzi, niezbędnych dla realizacji zamiaru. Jest to ciągłe wzajemne, twórcze dostosowywanie tego, co działalność wytwarza, do przedistniejącej rzeczywistości i przedistniejącej rzeczywistości do tego, co działalność wytwarza. Tak np. polityk, który podjął zamiar reformy prawnej, przy obmyślaniu treści nowej ustawy z jednej strony dostosowuje tę ustawę do przedistniejących stosunków polityczno-społecznych, z drugiej strony planuje pewne przekształcenie tych stosunków, które ma być dokonane na korzyść tej ustawy; w dalszym ciągu, nadając ustawie znaczenie państwowe, realizując ją w danym społeczeństwie, zmuszony jest na każdym kroku naginać swe plany do wymagań swego środowiska politycznego, z drugiej strony jednak oddziałuje na to środowisko odpowiednio do swego zamiaru, stara się nagiąć je do swoich planów. Przedsiębiorca zamierzający założyć fabrykę określa naturę tej fabryki w zależności od swych wiadomości o warunkach ekonomiczno-społecznych danego kraju, o potrzebie i możliwości takiego lub innego przemysłu, o swoim stanie finansowym itd., w dalszym ciągu zaś dostosowuje realizację tego zamiaru do nowych czynników realnych, jakie spotyka na swej drodze; z drugiej strony zaś wynajduje nowe kapitały, nowe rynki zbytu, nowe źródła zakupów, nowe metody postępowania z robotnikami itd. w swych usiłowaniach dostosowywania istniejącej rzeczywistości do tworzonej przez siebie fabryki.

Otóż przypominamy, że bezpośrednie wyniki aktów myślowych są realne, choć w mniejszym stopniu niż ich wyniki pośrednie, urzeczywistnione za pomocą narzędzi. A więc cały przebieg myślowy, prowadzący do określenia treści i znaczenia zamierzonego przedmiotu i do wyboru materiałów i narzędzi, choćby tylko w świadomości podmiotu działającego, nie jest subiektywnym, nierealnym przygotowaniem do działalności, lecz częścią obiektywnego, o realnych wynikach, przebiegu działalności. Obmyślenie nowej ustawy przez polityka i uplanowanie dróg, na których można by skłonić ciała prawodawcze do jej przyjęcia; rozwinięcie pomysłu fabryki przez przedsiębiorcę, uzyskanie i rozważenie informacji co do stosunków lokalnych itd. — wszystko to są czynności należące do tego samego systemu, który w dalszym swym rozwoju doprowadzi do przyjęcia ustawy w parlamencie i wprowadzenia jej w życie, do budowy i puszczenia w ruch fabryki. Główna różnica pomiędzy obmyśleniem ustawy a jej przeprowadzeniem, pomiędzy rozwinięciem pomysłu fabryki a jego materialnym wykonaniem polega na tym, że owe pierwsze, „myślowe" czynności odbywają się bez użytku narzędzi (lub co najwyżej wymagają ubocznie czynności instrumentalnych dla uzyskania pewnych danych, niezbędnych do obmyślenia planów), tymczasem w dru-

gim okresie narzędzia wchodzą w grę: każdy z działających osobników posługuje się swoim ciałem, prócz tego zaś polityk używa osobistości stojących z urzędu oraz partii politycznych dla zrealizowania ustawy, przedsiębiorca posługuje się pieniędzmi, narzędziami technicznymi, ciałami robotników itd. do zbudowania fabryki. Lecz jeszcze przed użyciem narzędzi, czynności ich doprowadziły do realnych wyników — choć mniej realnych, niż to było zamierzone. Obmyślona ustawa, pomysł fabryki to są już rzeczywiste przedmioty — *te same* numerycznie przedmioty, co uchwalona ustawa, zbudowana fabryka, tylko na niższym poziomie realności, z mniej bogatą i utrwaloną treścią i jeszcze nie włączone całkowicie do składu odnośnych politycznych, ekonomicznych, technicznych systemów realnych. Materiały i narzędzia, za pomocą których urzeczywistnia się zamiar reformy prawnej lub zbudowania fabryki, stają się już po części materiałami i narzędziami odnośnego systemu czynności przez to samo, że zostały przez podmiot działający w tym charakterze wybrane; czynności „myślowe" nadały realnie pewnym przedmiotom przedistniejącym cechy materiałów i narzędzi, przeznaczonych do wytworzenia tego właśnie nowego przedmiotu, który będzie rozwiązaniem danego problematu praktycznego.

Gdybyśmy więc chcieli koniecznie zastosować do systemu czynności formę celowości i nazwać „celem" ustawę lub fabrykę w chwili, gdy już zostały wytworzone w myśli, lecz jeszcze nie zrealizowane całkowicie jako składniki obiektywnych realnych systemów, „środkami" zaś materiały i narzędzia w chwili, gdy już posiadają cechy umożliwiające ich użycie realne na korzyść celu, musielibyśmy uznać, że pierwszy okres złożonego działania, okres obmyślania i planowania, choć twórczy, nie jest celowy, gdyż w nim dopiero cel i środki się tworzą. Na tej samej zasadzie musielibyśmy w dalszym ciągu odmówić charakteru celowości wszelkim złożonym czynnościom, których wyniki nie wchodzą poza sferę świadomości działającego osobnika — np. decyzjom moralnym, zdążającym do wewnętrznego przekształcenia własnej osobowości, wielu czynnościom religijnym, estetycznym, poznawczym. Celowe ujęcie ograniczyć by się tedy musiało do tej części systemu czynności, która rozpoczyna się z chwilą używania narzędzi.

Ale i stąd, po dalszej refleksji, musielibyśmy je usunąć. Oto bezstronne, empiryczne zbadanie czynności złożonej dowodzi, że w tym drugim, instrumentalnym okresie działalność nigdy nie osiąga tego „celu", którego w niej się doszukujemy, i nigdy nie postępuje zgodnie z nakreślonym planem w użyciu wybranych domniemanych „środków". Treść i znaczenie ustawy lub fabryki zmienia się ciągle w przebiegu ich realizacji; ustawa uchwalona, fabryka zbudowana jest wprawdzie tym samym, lecz *nie takim samym* przedmiotem, jak przedstawiała się przed rozpoczęciem instrumentalnego okresu działalności. Rzeczywistość konkretna, jak już wspomnieliśmy, skłania nas na każdym kroku do mody-

fikowania przedmiotu, który wytworzyć zamierzamy, w dostosowaniu do przedmiotów, z których pomocą go tworzymy. I nawzajem, każdy krok w realizacji nowego przedmiotu skłania nas do zmian treści i znaczenia wybranych materiałów i narzędzi, nieraz do odrzucania ich, często do dopełniania ich przez nowe, nieprzewidziane. Im szerszy zakres i większa oryginalność systemu czynności, im bogatszy w treść i znaczenie przedmiot tworzony, im więcej różnorodnych warunków bierzemy pod uwagę, tym zmienniejszy, płynniejszy jest nasz zamiar w przebiegu jego urzeczywistnienia, tym bardziej wynik działalności odbiega od domniemanego „celu", a faktyczny wybór i użytek materiałów i narzędzi od domniemanego obiektywnego układu przedistniejących „środków". Twórczość religijna, moralna, artystyczna, literacka, naukowa, techniczna, ekonomiczna dostarczają niezliczonych przykładów, gdzie powyższy stan sprawy uwydatnia się z zupełną oczywistością.

Co więcej, są systemy czynności, które zasadniczo wyłączają nie tylko osiągnięcie „celu", lecz nawet ostateczną realizację zamiaru. Tak np. norma moralna, żądająca pozytywnie od osobnika pewnego rodzaju postępowania i nadająca związek systematyczny szeregowi wymaganych przez siebie czynów — dzięki jednolitości zamiaru, który się w niej objawia, nie dopuszcza możliwości, aby ten szereg czynów kiedykolwiek został zakończony, aby podmiot działający miał prawo powiedzieć sobie, że swój zamiar postępowania zgodnie z normą całkowicie urzeczywistnił i nadal czynów tych spełniać nie będzie; subiektywna niezdolność dalszego działania może go zmusić do jego przerwania, ale przerwanie to nie jest żadną obiektywną realizacją, żadnym osiągnięciem ostatecznym, żadnym logicznym dokonaniem zamiaru zawartego w normie. Podobnie też ideał każdy jest z istoty swej nieskończony, gdyż każda częściowa jego realizacja otwiera nowe widnokręgi, stawia nowe wymagania działalności. Te rodzaje systemów czynności omówimy zresztą jeszcze w dalszym ciągu.

Związek czynności w systemie idealnym nie jest więc jakąś odwróconą kopią przyczynowego porządku rzeczywistości, jak go teleologiczny pogląd ujmuje. Prawda, że czynności kojarzą się dla wytworzenia określonego przedmiotu w określonych warunkach; lecz nie obiektywna natura tworzonego przedmiotu i danych warunków narzuca nam, jakie czynności spełnić mamy i jak je ze sobą powiązać, tylko, przeciwnie, dobór i kombinacja czynności w systemie warunkuje, jaki mianowicie przedmiot i za pomocą jakich materiałów i narzędzi zostanie wytworzony. Czynność zasadnicza, dążąca do określenia i realizacji jednego ogólnego zamiaru, tym samym zaś nadająca jedność systemowi, wymaga w ciągu swego rozwoju oznaczonych czynności wtórnych; lecz i sama ze swej strony uzależniona jest w swym rozwoju przez owe czynności wtórne, które, jakkolwiek podporządkowane, są jednak wolne i mniej lub więcej oryginalne, a więc zachowują pewną samorzutność w granicach swej

determinacji przez czynność zasadniczą — i tym samym przez swoje spełnienie wpływają na dalszy przebieg działania. Każda czynność w systemie jest tedy logicznie zależna od czynności zasadniczej, która znów zależy logicznie od wszystkich czynności podporządkowanych; co więcej, każda z czynności podporządkowanych zależy w większym lub mniejszym stopniu od pewnych innych, poprzedzających ją czynności podporządkowanych i sama znów uzależnia od siebie pewne czynności następujące. Owa zależność czynności podporządkowanych od czynności zasadniczej i nawzajem oraz czynności podporządkowanych pomiędzy sobą nie jest bezwzględna, dopóki czynności te zachowują pewien stopień samorzutności; musi ona jednak być wystarczająca dla nadania systemowi czynności tej jedności wewnętrznej, bez której czynności te nie mogłyby współdziałać w osiągnięciu tego samego, obiektywnie określonego wyniku. Wytworzenie realnego przedmiotu byłoby niemożliwe, gdyby niezbędne dla tego wytworzenia czynności nie dopełniały się nawzajem; ale wbrew teleologicznemu pojmowaniu działalności musimy podkreślić, że to układ dopełniających się czynności jest racją bytu wytworzonego przedmiotu, a nie odwrotnie. Zasada celowości przypuszcza, że ponieważ taki, a nie inny przedmiot miał być wytworzony, więc takie, a nie inne czynności musiały być spełnione w tym, a nie innym porządku. Tymczasem istotny stosunek jest wprost przeciwny: ponieważ spełnione zostały takie, a nie inne czynności, w tym, a nie innym porządku, więc wytworzony został taki, a nie inny przedmiot. Wybór i związek czynności nie był gotowy z góry, narzucony działaniu przez naturę przyszłego wyniku, lecz dokonał się samorzutnie, w przebiegu działania, przez to samo, że czynności zostały spełnione; a dopiero ten wybór i związek czynności określił naturę wyniku. Słowem, system czynności nie jest statyczny, idealnie ustalony przez obiektywny stosunek celu do środków, lecz dynamiczny, tworzący się w ciągu aktualnego wykonywania czynności.

Jednakowoż, powyższa analiza jest wystarczająca tylko wtedy, gdy system czynności jest oryginalny, jak np. przy przodownictwie społecznym, politycznym lub ekonomicznym, przy twórczości artystycznej i intelektualnej. Większość systemów spotykanych w życiu kulturalnym jest w mniejszym lub większym stopniu ustalona w drodze odtwarzania. Odtwarzanie systemu różni się znacznie od odtwarzania pojedynczej czynności. To ostatnie, jak widzieliśmy, uzależnia się samo w pewnej mierze od istnienia warunków ułatwiających wykonanie takiego samego jak niegdyś aktu. Tymczasem przy powtórnej aktualizacji systemu warunki nie odgrywają roli czynników determinujących. Aby system był odtworzony, każda poszczególna jego czynność musi być powtórzona; otóż racją jej powtórzenia jest to, i to jedynie, że inne czynności systemu tego wymagają, bez względu na to, czy znajduje ona odpowiednie warunki realne, czy nie. Miarodajny jest tu wewnętrzny związek systemu, a nie

styczność pomiędzy każdą z osobna czynnością w systemie a rzeczywistością. Dlatego też przy odtworzeniu w systemie czynności zwykle zachodzi fakt, z którym dotychczas nie mieliśmy do czynienia — fakt pierwszorzędnej doniosłości dla zrozumienia życia kulturalnego: przygotowywanie warunków realnych, niezbędnych dla spełnienia jakiejś czynności wymaganej przez system, a nie znajdującej dla siebie odpowiednich materiałów lub narzędzi. Oczywiście, to przygotowywanie wymaga nowych czynności, które nazywamy *pomocniczymi*. Konkretnie biorąc, na gruncie aktualnego przebiegu działania, te nowe czynności należą również do systemu, skoro są pośrednio przez ten system wymagane; toteż z punktu widzenia skrajnego empiryzmu system, odtwarzany w zmienionych warunkach, jest właściwie innym systemem.

W przeciwieństwie jednak do tego wniosku teoretycznego, wszelka działalność odtwarzająca poprzednio utworzone systemy postuluje, aby jedynie te czynności były zaliczane do systemu, które poprzednio już w jego skład wchodziły i były z innymi logicznie związane, a nie te, których spełnienie jest potrzebne tylko ze względu na zmienione warunki realne. Postulat ten ma wpływ praktyczny, gdyż zgodnie z nim systemy idealne trwać mogą bez zmian istotnych. System idealny odtwarzany być może nieograniczoną ilość razy w zasadniczo tej samej postaci, chociaż zmieniające się warunki wymagają coraz to nowych czynności pomocniczych; te czynności pozostają poza jego obrębem, gdyż przestają być powtarzane, skoro tylko przestają być potrzebne. Faktycznie więc, z praktycznego stanowiska, system pozostaje ten sam w różnych aktualizacjach. Dwa znane przykłady zilustrują tę kwestię. Ten sam system naukowy — przypuśćmy, jakaś teoria fizyczna — jako system czynności poznawczych, logicznie powiązanych, odtwarzany jest wielokrotnie w nie zmienionej postaci, pomimo że u każdego osobnika, a nawet u tegoż osobnika za każdym razem, gdy go odtwarza, warunki są inne: różne postrzeżenia i wspomnienia kojarzą się w przebiegu aktualnego myślenia z elementami odnośnej teorii, odwracają uwagę, skierowują myśl na tory zupełnie obce tej teorii i nauce w ogóle itd. Dla odtworzenia teorii w tych zmiennych warunkach „psychologicznych" potrzebne są każdorazowo różnorodne czynności dodatkowe, pomagające usunąć przeszkody i zogniskować działalność myślową na przebiegu rozumowania stanowiącym daną teorię. Postulatem pracy naukowej jest jednakże pozostawienie wszystkich tych czynności poza obrębem systemu stanowiącego tę teorię i oczywiste jest, że tylko dzięki wykonaniu tego postulatu teoria może trwać, być udzielana w tej samej postaci wielu osobnikom i odtwarzana dowolną ilość razy przez tego samego osobnika.

Innego przykładu dostarcza działalność techniczna. Funkcjonowanie fabryki, polegające na ciągłym wytwarzaniu podobnych przedmiotów, wymaga oczywiście bezustannego odtwarzania tego samego systemu dzia-

łalności, do którego należą liczne i różnorodne czynności dyrektora, sekretarzy, techników, majstrów, nadzorców, robotników. Tymczasem nie tylko warunki materialne, w których każda z tych czynności ma być spełniana, ulegają zmianom, ale przede wszystkim zmienia się ciągle kompleks osobistych doświadczeń indywiduów wykonywających te czynności. Trwanie systemu fabrycznego w szeregu odtwarzań uzależnione jest od tego, aby każdy osobnik biorący udział w tych odtwarzaniach każdorazowo naginał swe warunki osobiste do czynności wymaganej od niego przez system. Musi on więc wciąż spełniać coraz to nowe czynności pomocnicze, umożliwiające mu osobiście wykonywanie przeznaczonej mu w systemie fabrycznym działalności. Te czynności pomocnicze nie wchodzą do systemu, nie liczą się jako składniki technicznej wytwórczości, oczywiście bowiem uwzględnianie ich uniemożliwiłoby wszelką racjonalną organizację, wszelkie regularne funkcjonowanie fabryki. Mimo to jednak faktem jest, że cały system fabryczny podtrzymywany jest jedynie dzięki ciągłym, zmiennym i różnorodnym, mniej lub więcej oryginalnym i twórczym aktom wszystkich tych, którzy uczestniczą w funkcjonowaniu fabryki. Bez porównania więcej inicjatywy i wysiłku zużywa się w technicznym współdziałaniu, niż zauważyć pozwala zewnętrzna jedynie obserwacja obiektywnego przebiegu współdziałania. Dodać trzeba jednakowoż, że potrzeba czynności pomocniczych, wywołana przez zmienne warunki osobiste, zmniejsza się w miarę, jak czynności wymagane przez system stają się przyzwyczajeniem, co po pewnym czasie następuje zawsze prawie w większym lub mniejszym stopniu. Gdy przyzwyczajenie jest nabyte, czynności pomocnicze stają się potrzebne tylko dla każdorazowego rozpoczęcia dłuższej lub krótszej serii powtarzających się czynności przyzwyczajeniowych; każda taka seria, raz rozpoczęta, rozwija się już bez konieczności specjalnych przygotowań do pojedynczych czynności. Nie możemy jednak w tej chwili wdawać się w głębszą analizę tego zjawiska.

Ściśle biorąc, odtworzenie systemu czynności nigdy nie jest zupełnie dokładne, nawet przy udziale czynności pomocniczych; te ostatnie bowiem, ponieważ muszą być w pewnym stopniu oryginalne — tym bardziej, im więcej zmienione są warunki — nigdy dokładnie nie spełniają stawianych im wymagań, tak że i tu czynność, która je wywołuje, musi się w pewnej mierze do nich dostosować, a tym samym być trochę inna, niż system żąda. Miarodajny jednak dla charakterystyki systemu jest punkt widzenia tych osobników lub grup ludzkich, które go odtwarzają. Jeżeli odtwarzany system jest w praktyce traktowany jako ten sam co poprzednio, jeżeli był zamierzony jako ten sam — i po aktualizacji w dalszym ciągu za ten sam uchodzi — w takim razie ze stanowiska humanistycznego uważany być musi nie tylko za podobny, lecz za zasadniczo identyczny z oryginalnym, ewentualne różnice zaś — za nieistotne, przypadkowe. Sposób bowiem, w jaki system czynności ujęty jest w prak-

tyce, to coś więcej niż subiektywne wyobrażenie tego systemu i coś innego niż obiektywna wiedza o nim. Jest to miara, do której w następnych aktualizacjach systemu działalność faktycznie usiłuje się dostosować, jest to regulator dalszego trwania systemu. Gdy system traktowany jest jako taki sam i ten sam, pomimo zmian pewnych czynności, to znaczy, że sprawdzianem jego identyczności jest nie tylko forma wszystkich czynności poszczególnych, lecz i wewnętrzny logiczny związek pomiędzy czynnościami. Działalność, usiłując nadal utrzymać system jako ten sam, stara się nie tylko powtarzać czynności, ale również — często przede wszystkim — zachować logiczny ich porządek. Tym samym ów porządek nabiera charakteru bezwzględnej obiektywności i idealnej tożsamości, a choć są to jedynie granice, do których faktycznie odtworzony porządek może się mniej lub więcej przybliżać, jednakowoż jako granice istotnie warunkują działalność. Każda czynność jest więc nie tylko aktualnie, w dynamicznym przebiegu swego spełnienia przed i po innych czynnościach, ale idealnie, bezczasowo zdeterminowana przez miejsce, które zajmuje w całokształcie systemu — i faktyczne jej zmiany, wynikające bądź z jej samorzutności, bądź z jej uwarunkowania przez czynności pomocnicze, przygotowujące dla niej odpowiednie warunki, traktowane są w praktyce jako odchylenia od właściwej, idealnej jej formy, która może nigdy nie jest ściśle wypełniona, lecz którą zgodnie z porządkiem logicznym systemu czynność posiadać powinna. System czynności naukowych doskonale ilustruje ten stan sprawy; faktycznie, nikt nigdy nie odtwarza odnośnych czynności z całkowitą dokładnością, lecz odchylenia indywidualnego myślenia „nie liczą się" wobec tego, że idealna forma każdej czynności jest w budowie systemu postulowana.

O tyle właśnie, o ile system czynności został w powyższy sposób ustalony, można doń istotnie zastosować pojęcie celu, gdyż wynik jest z góry określony. Właśnie wtedy jednak pojęcie celu traci wszelkie heurystyczne znaczenie. Cel bowiem ma być tą wytyczną, która kieruje wyborem środków, a więc tą wiadomą, która wyjaśnia przebieg działania; tymczasem w idealnie ustalonym systemie wyboru środków już nie ma, gdyż już są wybrane, i wyjaśniać przebiegu działania nie potrzeba, gdyż jest on z góry wiadomy i nakreślony od początku do końca. Wynik ogólny jest po prostu syntezą wyników częściowych, z których każdy ma swoją rację logiczną w całej działalności objętej przez dany system, a nie jedynie w ostatecznym jej stadium. Dlatego też w tych wypadkach, gdy system czynności jest od dawna utrwalony i zapomnieliśmy o jego genezie, nie myślimy stosować zasady celowości; nikt chyba nie będzie traktował teorii fizycznej jako systemu celowego. Jeżeli jeszcze o funkcjonowaniu fabryki mówimy w teleologicznych terminach, to dlatego, że albo mieszamy powtarzalny system czynności, w którym produkt fabryki się tworzy, z tym oryginalnym, dynamicznym systemem czynności, w którym fabryka została założona i puszczona w ruch, lub

też bierzemy funkcjonowanie fabryki jako część obszerniejszego systemu praktycznego (np. robienia majątku przez przedsiębiorcę), który również nie jest ustalony całkowicie. Funkcjonowanie fabryki mogłoby być formalnie traktowane jako celowe, lecz nie ma żadnej naukowej racji, aby je tak traktować. Przy ujmowaniu zaś przebiegu budowy fabryki lub bogacenia się przedsiębiorcy byłaby może racja do zastosowania zasady celowości, gdyż te przebiegi nie są z góry zakreślone w swym całokształcie i potrzebowałyby wyjaśnienia; tymczasem właśnie tam zasada ta się nie stosuje. Nie widzimy więc wprawdzie przeszkody do zachowania terminu „cel" w ciaśniejszym niż dotychczas znaczeniu, mianowicie dla jednego z elementów w zakresie teorii czynu, który jest jednym z głównych systemów czynności; przy omawianiu czynu określimy bliżej ten termin. Ale *zasadę celowości*, w znaczeniu ogólnej formy działalności, którą wielu przeciwstawia zasadzie przyczynowości jako równorzędną, bezwarunkowo odrzucić musimy [8].

Natomiast dla *zasady przyczynowosci* ustalone systemy czynności dają silną podstawę. Niedorzecznością, rozumie się, byłoby twierdzenie, jakoby zależność czynności w systemie miała charakter przyczynowy, skoro, jak wiemy, nie ma realnej konieczności do spełnienia żadnej czynności, choćby wymaganej przez najbardziej zracjonalizowany system. O ile system czynności jest odtwarzany w swym identycznym logicznym związku, sprawa przyczynowego wyjaśnienia wcale nie powstaje. System po prostu trwa jako idealny składnik empirycznego świata i należy go tylko poznać w jego wewnętrznej budowie. Co innego jednak, jeżeli w takim ustalonym systemie zajdą wewnętrzne perturbacje, jeżeli wbrew idealnemu dążeniu do jego identycznego odtworzenia, wyłączającemu logicznie czynności w jego konstrukcji nie objęte, zostaną doń wprowadzone faktycznie elementy nowe, obce, zamiast elementów dotychczasowych. Właśnie dlatego, że system jest logiczną całością, taka perturbacja musi wywrzeć na jego konstrukcję wpływ, który w każdym poszczególnym wypadku jego odtworzenia musi być taki sam, jeżeli system jest ten sam i perturbacja taka sama. Tutaj mamy pole do praw przyczynowych.

---

[8] Zwłaszcza rozpowszechnione w socjologii stosowanie zasady celowości jest niebezpieczne dla tej nauki. Interesujące jest w tym względzie dzieło V. Pareta *Traité de sociologie générale* (wyd. franc., tłum. Pierre Boven, Lausanne-Paris 1917 - 1919). Pareto opiera swą systematyzację socjologiczną na rozróżnieniu czynów logicznych i czynów nielogicznych, tj. posiadających charakter celowy i nie posiadających go, a to z subiektywnego oraz z obiektywnego punktu widzenia; przez celowość zaś rozumie on „używanie środków dostosowanych do celu i zjednoczonych z celem" (s. 65 i nast.). Rozróżnienie to jest wzięte oczywiście nie z obserwacji samego przebiegu działania, lecz z potocznej refleksji nad działalnością, która jest zasadniczo retrospektywna, staje na gruncie osiągniętych wyników, oceniając je pozytywnie lub negatywnie ze stanowiska tego obrazu czynu, który sobie po jego dokonaniu wytworzyła, rzutuje te wyniki i swoją ocenę wstecz, na poprzedzającą działalność.

Istotnie też, tego rodzaju przyczynowe ujęcie stosunku pomiędzy perturbacją z zewnątrz wprowadzoną w system a jej dalszymi konsekwencjami dla systemu jest na każdym kroku używane w naukach humanistycznych. Weźmy np. znane wyjaśnienie zmian w organizacji wytwórczości technicznej w końcu XVIII, początku XIX stulecia przez wprowadzenie maszyny parowej, wyjaśnianie przekształceń politycznych przez wprowadzenie do systemu politycznego nowych warstw społecznych itp. Chodzi o to jedynie, aby ten typ przyczynowego wyjaśnienia, pod wielu względami odmienny od przyrodniczego, należycie sobie uświadomić i ściśle ująć metodologicznie. Postaramy się to uczynić w miarę możności w dalszym ciągu, lecz specjalnie tylko dla socjologii.

## *Czyn jako system czynności**

Z punktu widzenia formalnej budowy rozróżniamy trzy główne klasy systemów czynności: *czyn, postęp normatywny* oraz *stawanie się ideału.*

Czynem nazywamy każdy system czynności, który może być doprowadzony do końca, czyli osiąga takie wyniki, które są uważane za rozwiązanie (zadowalające lub niezadowalające) problematu postawionego na początku. Czyn jest więc jedynym, zasadniczo ograniczonym systemem czynności. Z przykładów, które podawaliśmy powyżej, wprowadzenie ustawy przez polityka, założenie fabryki przez przedsiębiorcę są przykładami czynów.

Ta zasadnicza cecha czynu, że jego przebieg jest zakończony, nie może oczywiście wypływać ze zgodności (lub niezgodności) pomiędzy zamierzonym a osiągniętym wynikiem, gdyż zgodności tej pierwotnie nie ma, skoro w każdym względnie oryginalnym czynie zamiar wciąż się rozwija i przekształca w miarę jego stopniowego urzeczywistniania. Gdyby jedyną racją zakończenia czynu był stan osiągniętego wyniku w porównaniu z wynikiem zamierzonym, czyn mógłby trwać bez końca: polityk mógłby wciąż dopełniać ustawę, wskazywać jej zastosowania, rozszerzać ją na nowe fakty konkretne itd., przedsiębiorca mógłby nieograniczenie przekształcać, rozwijać, doskonalić fabrykę. Mamy przykłady takiego ciągłego przekształcania i doskonalenia wyników u niektórych artystów i poetów. Powód do traktowania czynu jako przebiegu ukończonego musi być dostarczony przez same czynności spełniane w tym przebiegu. Istotnie też, czyn kończy się z chwilą, gdy spełniona zostanie czynność, która wyniki jego użyje do postawienia nowego problematu praktycznego,

---

* W pracach filozoficznych Znaniecki używał wcześniej terminu „czyn" w znaczeniu tutaj odpowiadającym „czynności", por. *Formy i zasady twórczości moralnej,* „Przegląd Filozoficzny" 1914, t. 17, z. 1 — *przyp. red.*

którego czynność zasadnicza owego czynu już rozwiązać nie może. Tak więc czyn polityka kończy się z chwilą, gdy uchwalona ustawa przekazana zostanie władzom administracyjnym do wykonania; problemat bowiem administracyjny, który wówczas powstaje, wymaga innej czynności zasadniczej niż ta, która doprowadziła do ułożenia i przyjęcia ustawy. Czyn zakładania fabryki kończy się, gdy postawiona zostanie kwestia puszczenia jej w ruch, gdyż problemat organizacji pracy w gotowej fabryce nie daje się rozwiązać za pomocą tej samej czynności zasadniczej, co problemat jej zbudowania, nabycia i ustawienia maszyn itd.

Jak jednakowoż ten ostatni przykład wskazuje, granice czynu nie zawsze są ściśle i jednoznacznie ustalone w praktyce. Zbudowanie gmachu fabryki może być traktowane jako oddzielny problemat; tak samo uzyskanie kapitałów z jednej strony, urządzenie techniczne z drugiej. Nie wiadomo, czy wyszukanie i najęcie robotników uważać za należące do zakładania fabryki, czy do organizacji pracy w fabryce. Zależy to w ogóle, przy czynach względnie oryginalnych, od punktu widzenia podmiotu podejmującego i urzeczywistniającego zamiar. Szereg czynów, skądinąd odrębnych, może być traktowany jako jeden czyn, jeżeli wszystkie one są objęte we wspólnym zamiarze, jeżeli ponad czynnością zasadniczą każdego z nich jest jeszcze czynność ogólniejsza, świadomie syntetyzująca je w jedną całość; i odwrotnie, jeden czyn może być rozbity na szereg czynów, jeżeli tej świadomej jedności zabraknie, jak często się zdarza przy społecznym zróżniczkowaniu, podziale i komplikacji pierwotnie jednolitej i prostej działalności. Chodzi o to jedynie, aby szereg czynów posiadał logiczny koniec (inaczej mamy do czynienia nie ze złożonym czynem, lecz z normą) i aby przy rozbiciu się złożonego czynu na prostsze każdy z tych ostatnich był zamkniętym w sobie, logicznie uporządkowanym systemem, stawiającym i rozwiązującym własny, niezależny problemat praktyczny za pomocą odrębnej czynności zasadniczej, dopełnianej przez czynności podporządkowane. Od zakończenia czynu odróżnić należy jego przerwanie, które następuje wtedy, gdy czynność zasadnicza się kończy, choć osiągnięte wyniki nie stały się przedmiotem nowego problematu.

Rozgraniczenie czynów ustala się dopiero wtedy, gdy czyny same utrwalają się przez odtwarzanie. Jeżeli jakiś kompleks czynności odtwarzany bywa zawsze w całości (z wyjątkiem wypadków przerwania), w takim razie można go uważać za jeden czyn; przeciwnie zaś, jeżeli jego części występują przy odtwarzaniu osobno i niezależnie od siebie, w takim razie kompleks ten jest szeregiem oddzielnych czynów. Utrwalenie czynów daje też dopiero ostateczny sprawdzian powodzenia lub niepowodzenia, pomyślnego lub niepomyślnego rozwiązania postawionego problematu. Czyn nowy, oryginalny, nie posiada sam w sobie ścisłych kryteriów powodzenia, gdyż problemat postawiony na początku ulega ewolucji współrzędnie z zamiarem. Zwykle tylko znaczenie, jakie wyni-

kom nada dalsza działalność, pozwala zadecydować o powodzeniu lub niepowodzeniu takiego czynu; weźmy np. w twórczości estetycznej znaną rozbieżność pomiędzy oceną utworu przez artystę zaraz po ukończeniu a przez krytyków lub przez tego artystę w późniejszej refleksji i słabość przeważającą dzieł, w których artysta starał się ściśle trzymać postawionego z góry problematu. Natomiast czyn odtwarzany, o ustalonym przebiegu, posiada kryterium powodzenia bardzo jasne, gdyż problemat jest określony ściśle i zasadniczo pozostaje ten sam do końca i z góry wiadomo, na podstawie przeszłych aktualizacji czynu, jakie powinno być rozwiązanie.

Czynowi, jako systemowi czynności, odpowiada systematyczny układ przedmiotów, który nazywamy *sytuacją*[9]. Sytuacja — to całkowity kompleks istniejących wartości, które w danej chwili przedstawiają się jako mające pozytywne lub negatywne znaczenie dla urzeczywistnienia zamiaru. Sytuację określa działalność na podstawie danych warunków realnych, z punktu widzenia praktycznego problematu, który czyn ma rozwiązać — i z uwzględnieniem już osiągniętych wyników. Zasadniczym elementem sytuacji jest *przedmiot czynu*, tj. przedmiot, który czyn tworzy lub modyfikuje, z tą treścią i znaczeniem, które już posiada w chwili określenia sytuacji. Nowe właściwości, tj. treści i znaczenia, które podmiot działający ze względu na daną sytuację ma zamiar nadać przedmiotowi działania (w dopełnieniu tych, które ten przedmiot w chwili określenia sytuacji już posiada), stanowią w danej chwili *cel* czynu.

Z powyższego określenia wynika, że abstrakcyjnie biorąc, w ciągu spełniania czynu można by wyróżnić dowolną ilość kolejnych sytuacji, z których każda różnić się będzie trochę od poprzedniej. W praktyce chodzi jednak nie o sytuacje, które obserwator mógłby wydzielić i określić, przecinając niejako przebieg czynu w dowolnych momentach, lecz o te, które sam podmiot działający wydziela i określa, które jemu są aktualnie, świadomie dane w przebiegu działania. Otóż rozumie się, że wydzielenie i określenie sytuacji przez podmiot wymaga przerwy w działaniu i refleksyjnego zastanowienia się nad warunkami, nad osiągniętymi dotąd wynikami, nad dalszym przebiegiem czynu. Niepodobna powiedzieć ogólnie, w jakiego rodzaju momentach tego rodzaju przerwa w działaniu, wypełniona refleksją, nastąpić może przy czynach nowych, oryginalnych. O ile jednak czyn nie jest zupełnie nowy, o ile jest w pewnej części przynajmniej odtworzeniem dawnych czynów, o tyle wydzielenie i określenie sytuacji zachodzi zwykle w dwóch okoliczno-

---

[9] Szczegółową analizę sytuacji, lecz nie z punktu widzenia systemu działalności, tylko ze względu na racjonalny porządek rzeczywisty, podaliśmy w *Cultural Reality* (s. 169 i nast.). Toteż definicja, którą tam zamieszczamy, o tyle różni się od obecnej, że o ile tam chodzi nam jedynie o obiektywną charakterystykę realnego układu wytworzonego przez czyn, to tutaj przede wszystkim o znaczenie, które ten układ posiada dla czynu samego.

ściach. Przede wszystkim w chwili, gdy ta część czynu, która polega przeważnie na obmyślaniu i planowaniu, została już w głównych zarysach ukończona (problemat postawiony, przegląd warunków realnych dokonany, tworzony przedmiot scharakteryzowany w swej treści i znaczeniu, potrzebne narzędzia i materiały określone „w umyśle", ewentualne czynności pomocnicze wyznaczone naprzód) i podmiot ma rozpocząć drugą część czynu — realizację planu za pomocą narzędzi. Wszystkie owe już istniejące wartości, które w dalszym działaniu odgrywać mają czynną rolę, grupują się niejako dokoła częściowo już utworzonego — czy odtworzonego — przedmiotu czynu i sytuacja zostaje określona z punktu widzenia centralnego problematu — dla którego rozwiązania wszystkie dane są już wiadome — oraz z uwagi na cel, który urzeczywistnić należy. Oczywiście, im bardziej utrwalony czyn oraz im odpowiedniejsze warunki dla siebie znajduje, tym krótszy okres obmyślenia i planowania, tym bliżej ku początkowi czynu przesuwa się ta główna sytuacja, tak że nieraz ma się złudzenie, jak gdyby czyn rozpoczynał się od określenia sytuacji.

Drugi ważny rodzaj sytuacji, to są sytuacje powstające w ciągu urzeczywistnienia zamiaru, gdy jakaś niespodziewana zmiana realna, nie zawarta w planie czynu, zostanie wprowadzona z zewnątrz do tej dziedziny rzeczywistości, którą się czyn posługuje. Może to być jakiś nieobliczony naturalny skutek zmian, których sam czyn dokonał w danych sobie zjawiskach; może to być wynik jakiejś nowej czynności samego działającego podmiotu, przerywającej przebieg czynu; może to być wreszcie nieprzewidziany czyn jakiegoś innego osobnika lub grupy, przekształcający przedmiot, materiały lub narzędzia spełnianego właśnie czynu. W każdym razie tego rodzaju zmiana, o ile jest dość poważna, aby znacznie utrudnić lub ułatwić urzeczywistnienie zamiaru za pomocą tych znanych czynności, które należą do systematycznej budowy odnośnego czynu, wywołuje przerwę w działaniu i refleksję, w której dana sytuacja zostaje określona i plan dalszego działania zmodyfikowany z uwagi na tę zmianę. W tego rodzaju sytuacji nowe zjawisko, wprowadzone z zewnątrz, staje się drugim elementem zasadniczym obok przedmiotu działania. Sytuacje te są nadzwyczaj ważne ze względu na kwestię przyczynowego wyjaśnienia przemian zachodzących w działalności; o tyle bowiem właśnie, o ile przebieg czynu jest ustalony, określona zmiana, wprowadzona doń z zewnątrz, skłania do ściśle określonej modyfikacji tego przebiegu i *à la limite* może być traktowana jak przyczyna, której ta modyfikacja jest skutkiem. Przekonamy się później, jak doniosły użytek z tych sytuacji zrobić może socjologia, w czym zresztą każda inna nauka humanistyczna może ją naśladować.

Różnica zasadnicza pomiędzy tradycyjnymi próbami przyczynowego ujęcia czynów a tym ujęciem, które — naszym zdaniem — jest jedynie uzasadnione przez istotne wałściwości działania, daje się teraz krótko

sformułować. Tradycyjnie usiłowano wyjaśnić przyczynowo same czyny ludzkie; tymczasem możliwe jest tylko przyczynowe wyjaśnienie zmian zachodzących w czynach o ustalonym przebiegu. Ogranicza to oczywiście zastosowanie zasady przyczynowości do czynów nieoryginalnych, będących odtworzeniem czynów już spełnionych; ponieważ jednak znaczna większość czynów ludzkich okazuje mało oryginalności, posiada w oczach działających podmiotów przebieg ustalony, więc granice tego rodzaju przyczynowego wyjaśnienia są dość obszerne, aby już usprawiedliwić istnienie nauk humanistycznych posługujących się zasadą przyczynowości. Okaże się przy tym wkrótce, że i czyny nowe, oryginalne, wprawdzie nie bezpośrednio, lecz pośrednio dadzą się zasadzie przyczynowości podporządkować.

Zauważyć przy tym musimy, że przyczynowe wyjaśnienie zmian ustalonych czynów pozostawia już większe pole twórczości niż przyczynowe wyjaśnienie zmian w przyzwyczajeniach. Czyn, jako system czynności, jest mniej zależny od warunków niż pojedyncza czynność i jego ustalenie może wprawdzie, przy częstym powtarzaniu, doprowadzić do przyzwyczajenia w spełnianiu pojedynczych czynności w jego obrębie, jeżeli warunki są po temu odpowiednie, lecz może on pozostać ten sam, być zasadniczo identyczny w swej budowie, nawet przy zmieniających się warunkach, nie dopuszczających do utworzenia przyzwyczajeń, jeżeli tylko te zmiany pozostają w tych granicach, w których można sobie z nimi dać radę, używając jedynie czynności pomocniczych, nie wchodzących w skład systemu. Dopiero gdy zmiany stają się tak znaczne, że utrzymanie wewnętrznej konstrukcji czynu jest zbyt utrudnione i podmiot działający, zamiast spełniać wszystkie czynności pomocnicze, niezbędne do odtworzenia ustalonego czynu w tych zmienionych warunkach, raczej zmienia układ samego czynu, występuje kwestia przyczynowego ujęcia. Zasada przyczynowości w zastosowaniu do czynu nie oznacza więc bezwzględnego, tylko względne uzależnienie działalności od warunków, uzależnienie mniej ścisłe niż w zakresie czynności przyzwyczajeniowych. Widzimy tu przy tym jeszcze oczywiściej niż w przyzwyczajeniu, że to nie rzeczywistość zmusza działalność do poddania się sobie — gdyż czyn mógłby pozostać w zasadzie, i nieraz istotnie pozostaje, ten sam przy wszelkich zmianach warunków — lecz sama działalność dobrowolnie niejako uzależnia się od rzeczywistości, a zmiany tej ostatniej traktuje jako wpływy wywierane na siebie.

Szereg czynów ujednostajnionych, gdy towarzyszy mu świadome określenie idealnego wzoru, do którego każdy czyn ma się stosować, nazywamy *zwyczajem*. Charakterystyką zwyczaju, w przeciwieństwie do przebiegu normatywnego, o którym zaraz będzie mowa, jest to, że nie stanowi on bynajmniej systemu czynów połączonego wspólnością zamiaru, lecz każdy czyn jest osobną całością. Podobieństwo danego czynu do innych nie wynika stąd, aby był on wykonany dla zadowolenia tego sa-

mego, z góry określonego wymagania podobnych czynów, lecz stąd, że będąc dla jakichkolwiek zresztą powodów wykonywany, odtwarza on inne czyny lub naśladuje wzór idealny. Racją wykonania czynu zwyczajowego nie jest ogólne dążenie do aktualizacji zwyczaju, lecz po prostu faktyczne rozpoczęcie, z jakiegokolwiek zresztą powodu, zasadniczej czynności wchodzącej w skład zwyczajowo ustalonego systemu. Skoro czynność ta raz została rozpoczęta, prowadzi do zgodnego ze zwyczajem czynu bądź wskutek samorzutnego odtwarzania innych czynów przez działający podmiot, bądź też — przy społecznie uświadomionych zwyczajach — wskutek społecznego przymusu lub indywidualnej skłonności do naśladowania gotowego idealnego wzoru. Tak np. z punktu widzenia zwyczaju nie o to chodzi, aby człowiek jadł, lecz aby jedząc stosował się do systemu form towarzyskich; zwyczaj nie każe szewcowi, aby szył buty, lecz wskazuje mu tradycyjnie ustalony sposób ich szycia; zwyczaj w społeczeństwach cywilizowanych nie zmusza do małżeństwa, lecz przepisuje obrzędy małżeńskie itd. Zwyczaje powyższe mogą być skojarzone z normami; np. człowiek, który je, może to czynić pod wpływem normy etycznej wymagającej jedzenia dla podtrzymania życia, szewc może szyć buty pod wpływem normy społecznej wymagającej od zawodowca, aby spełniał faktycznie czyny wchodzące w zakres jego zawodu, w wielu społeczeństwach zaś normy moralne lub religijne nakazują wszystkim wstępować w związki małżeńskie. Wreszcie, mogą istnieć normy ogólne, wymagające, aby osobnik stosował się do zwyczajów swego środowiska społecznego. Ale zwyczaj i norma nie tylko nie utożsamiają się ze sobą, lecz bynajmniej do siebie nie przynależą z koniecznością, mogą być od siebie zupełnie oddzielone. Można zachowywać formy towarzyskie przy jedzeniu, jedząc bez żadnego etycznego zamiaru, dla względów hedonistycznych lub pod wpływem głodu; szyć buty w tradycyjnie ustalony sposób może ktoś, kto nie jest szewcem z zawodu, a więc do którego żadne społeczne zobowiązanie w tej mierze się nie stosuje; obrzędy małżeńskie zachowywane są w społecznstwach, które wcale obowiązku małżeństwa nie uznają, przez ludzi żeniących się wyłącznie dla zadowolenia zmysłowego, dla majątku itd. I na odwrót, norma odżywiania się dla podtrzymania życia może być stosowana przy najróżnorodniejszych formach towarzyskich, szewcy w różnych krajach i epokach mogą spełniać swój obowiązek zawodowy, posługując się różnymi metodami, nakaz religijny małżeństwa istnieje w społeczeństwach, w których obrzędy małżeńskie znacznie się różnią pomiędzy sobą. Słowem, zwyczaj nie wywołuje czynów, tylko określa idealny przebieg każdego czynu, bez względu na to, jakie jest jego źródło.

Ta charakterystyka zwyczaju tłumaczy jego genezę i zanik. Jak wiadomo, zwyczaj powstaje bądź samorzutnie, na drodze stopniowego odtwarzania i ustalania czynów przez jednostki należące do danego zbiorowiska, bądź niekiedy refleksyjnie, przez narzucenie zbiorowisku z góry

gotowego wzoru. Do pierwszego typu należy większość obyczajów ludowych i metod technicznych; do drugiego — np. procedura sądowa. Oba typy zresztą z czasem zbliżają się do siebie; samorzutnie utrwalony obyczaj znajduje zwykle swój wyraz w gotowym wzorze, stosowanie się zaś do gotowego wzoru dopełnia się odtwarzaniem poprzednich czynów. Zanik zwyczaju następuje wtedy, gdy wskutek zmieniających się warunków spełnianie czynów zgodnie ze zwyczajem wymaga takiego nakładu czynności pomocniczych, na jakie w danym okresie osobniki ludzkie niechętnie się zdobywają, zwłaszcza jeżeli w każdym poszczególnym wypadku otwiera się droga do innego, łatwiejszego postawienia i rozwiązania odnośnego praktycznego problematu. Zwyczaj zanika tedy stopniowo, przez modyfikacje poszczególnych czynów, z których każdy na własną rękę problemat swój rozwiązuje. Zanik jego nie pozostawia żadnego śladu po sobie w zakresie działalności.

## *Przebieg normatywny*

System czynności, który w braku lepszego terminu, nazywamy postępem normatywnym, jest nieograniczenie narastającym systemem czynów spełnianych pod wymaganiem pewnej *normy*. Czynnością zasadniczą tego systemu jest *czynność normatywna*, której funkcjonowanie na tym właśnie polega, aby aktualnie wywoływać pewien rodzaj czynów. Czynność normatywną nazywamy po prostu normą, gdy chodzi o uwydatnienie nie tyle twórczego jej charakteru jako funkcji, lecz raczej regulatywnej jej strony, jako wspólnej formy nakładanej na czyny. Od normy odróżnić należy, oczywiście, formułę, przez którą norma może być lub nie być oznaczona; norma jest czynnością idealną, formuła (np. nakaz słowny) nazwą tej czynności ujętej w regulatywnym jej charakterze.

Czynność normatywna, jak wszelka czynność zasadnicza, wywiera wpływ na działalność, aktualnie powoduje — choć bez faktycznej konieczności — wykonywanie wymaganych przez siebie czynów. Przykładem tego wpływu może być znany „przymus moralny", w odróżnieniu od przymusu fizycznego (a także psychologicznego), który odczuwamy, gdy chodzi o spełnienie lub niespełnienie jakiegoś czynu altruistycznego, wymaganego przez uznawaną przez nas normę altruizmu. Z drugiej strony jednak, spełniane pod jej wymaganiem czyny wywierają wpływ wzajemny na czynność normatywną. Przede wszystkim czynność normatywna aktualnie trwa o tyle tylko, o ile jej wymagania są wypełniane; norma, do której wymagań nikt się nie stosuje, traci wpływ, przestaje funkcjonować, i odwrotnie, im częściej i liczniej wykonywane są czyny wchodzące w zakres wymagań normy, tym bardziej rośnie jej wpływ, tym silniejszy wywierany przez nią „przymus moralny". A dalej, norma, w przeciwieństwie do wzoru zwyczajowego, nie determinuje bynajmniej

całkowitego przebiegu poszczególnych czynów; reguluje ona tylko czynność zasadniczą każdego czynu, od której już zależy dalszy wybór i determinacja czynności podporządkowanych, organizacja czynu. Czyny wywoływane przez czynność normatywną mogą więc objawiać pewien stopień samorzutności; o tyle zaś właśnie, o ile czyn wykonany pod wpływem normy przynosi coś nowego w swym przebiegu, oddziaływa on z kolei na czynność normatywną, wpływa na jej dalsze funkcjonowanie, zmieniając w pewnym stopniu jej wymagania, stając się czynnikiem jej ewolucji.

Ta właśnie zależność wzajemna pomiędzy czynnością normatywną a wymaganymi przez nią czynami nadaje jedność wewnętrzną całej działalności spełnianej pod kierunkiem tej czynności, czyni z przebiegu normatywnego jeden system idealny. W funkcjonowaniu czynności normatywnej bowiem zawiera się zamiar ciągłego wywoływania oznaczonych czynów, zamiar, który nie ogranicza się do wykonania tego lub owego czynu, lecz stale zdąża do nieograniczenie trwającego i rozszerzającego się postępowania pewnego typu, obejmuje w sobie aktualnie lub potencjalnie, w miarę swego rozwoju, wszystkie czyny, jakie w dostępnym świadomości okresie spełnione będą pod wpływem normy, i coraz więcej tych czynów. Do tego zaś idealnego związku, jaki jedność i ciągłość zamiaru nadaje funkcjonowaniu czynności normatywnej, dołącza się związek pośredni pomiędzy czynami, wynikający stąd, że każdy czyn wpływając na dalsze funkcjonowanie czynności normatywnej, tym samym modyfikuje wpływ jej na następne czyny.

Przebieg normatywny jest więc zasadniczo nieograniczony, nie ma logicznego zakończenia. Może on jednak, jak wkrótce zobaczymy, skończyć się faktycznie z braku idealnych warunków niezbędnych dla jego dalszego aktualnego trwania. Zależy to od stopnia jego ustalenia. Czynność normatywna, będąca jego czynnością zasadniczą, może wymagać coraz to nowych, odmiennych czynów, albo też ustalić swe wymagania, żądać czynów jednego tylko rodzaju (choć, oczywiście, pozostawiając zawsze swobodę wewnętrznej organizacji czynu, warunkując tylko zawsze jego funkcję zasadniczą). Przykład czynności normatywnej pierwszego typu, wysoce oryginalnej, znajdujemy w normie altruizmu w tej postaci, jaką posiada ona u społeczeństw cywilizowanych. Norma ta wymaga, aby każdorazowo spełniony był taki czyn, który by — ze względu na zdolność działania podmiotu i na potrzeby osobnika (lub grupy) będącego przedmiotem działania — dostarczył temu ostatniemu największe dobro aktualnie w tym czynie możliwe do osiągnięcia. Oczywiste jest, że czyny spełnione pod wpływem tej normy będą coraz to inne, nie tylko w swych czynnościach wtórnych, ale i w swych czynnościach zasadniczych, w swych aktualnych zamiarach. Przykładem czynności normatywnej ustalonej, powtarzającej wciąż te same wymagania, jest czynność wyrażona w wymaganiu płacenia podatków w państwie.

Dopuszcza ona oczywiście znaczną różnorodność w organizacji, warunkach i wynikach poszczególnych czynów, lecz zasadnicza czynność każdego czynu jest podobna, prawie że identyczna. Otóż czynność normatywna wymagająca wciąż nowych czynów może faktycznie trwać nieograniczenie, gdyż jasne jest, że jakkolwiek zmieniać się mogą realne i idealne warunki, zawsze jakieś czyny zgodne z jej wymaganiami będą mogły być spełniane. Tymczasem czynność normatywna ściśle ustalona nie zawsze znajduje możność aktualnego zastosowania, gdyż wymagania jej są uwarunkowane przez różne czynniki. Nad tą kwestią jednak musimy się bliżej zastanowić.

Ustalenie wymagań czynności normatywnej może nastąpić w dwojaki sposób. Albo przebieg działania, zdeterminowany logicznie przez tę czynność, samorzutnie staje się coraz jednostajniejszy, co nawzajem wpływa na ujednostajnienie wymagań tej czynności; albo też czynność normatywna samorzutnie ogranicza swe wymagania do pewnej specjalnej klasy czynów, co bezpośrednio wpływa na to, że przebieg działania staje się coraz jednostajniejszy. Pierwszy sposób ustalenia przebiegu normatywnego znajdujemy np. ilekroć jakiś nowy indywidualny typ postępowania uzyskuje stopniowo sankcję społeczną, zostaje uznany za jednakowo obowiązujący dla wszystkich członków pewnej grupy społecznej; tak odbywa się np. ujednostajnienie zasad moralnych lub utrwalenie stosunków ekonomicznych po jakichś głębszych przemianach ustroju ekonomicznego. Drugi sposób typowo przejawia się np. w prawodawczym narzucaniu jednostkom pewnych obowiązków względem państwa lub względem innych jednostek czy grup. W obu wypadkach następuje świadoma idealizacja przebiegu normatywnego, wyniesienie go ponad zmienną, twórczą ewolucję kulturalną; przyjęty zostaje wzór idealny, według którego norma ma stale żądać wykonania pewnego rodzaju czynów i czyny mają stale stosować się do tego żądania, i wszelkie aktualne zmiany w wymaganiach normy, wszelkie próby aktualnej modyfikacji przebiegu normatywnego przez oryginalne czyny traktowane są jako subiektywne zboczenia od wzoru. Unormowanie stosunków płciowych przez purytanów Anglii i Ameryki, system nauczania w szkołach średnich na kontynencie Europy przed niedawnymi jeszcze czasy, regulacja służby wojskowej w chwili obecnej, wszelkie próby podporządkowania myślenia naukowego zasadzie sprzeczności stanowią jaskrawe przykłady norm ustalonych.

Ujednostajnienie działalności idzie jeszcze dalej, jeżeli w dodatku do normy, żądającej stale czynów pewnego rodzaju, o pewnej określonej czynności zasadniczej, zwyczaj ustala wewnętrzną organizację tych czynów, reguluje czynności podporządkowane i stosunek ich do czynności zasadniczej. Tak np. oprócz normatywnej regulacji stosunków płciowych znajdujemy też u purytanów zwyczajowe ustalenie styczności towarzy-

skiej pomiędzy płciami, formy zalotów, zaręczyn, obrzędów małżeńskich, współżycia domowego pomiędzy małżonkami itd.; oprócz norm nakazujących obywatelom stawianie się do służby wojskowej, posłuszeństwo przełożonym wojskowym, wierność sztandarowi, odwagę, wytrwałość itp. mamy też szereg zwyczajów w rodzaju noszenia munduru, salutowania, określonych sposobów władania bronią, maszerowania i in. W tych wypadkach źródłem czynów, których formę przepisuje zwyczaj, może być sama czynność normatywna.

Otóż, ponieważ norma pozytywnie wymaga, aby czyny pewne były spełniane bezwarunkowo, ponieważ, w przeciwienstwie do zwyczaju, nie reguluje czynu dopiero wtedy, gdy z jakichkolwiek zresztą powodów został już zainicjowany, lecz chce dawać główną, a nawet jedyną inicjatywę do jego wykonania, więc im bardziej wymagania jej są określone, tym więcej liczyć się musi z tym, aby — gdy przyjdzie chwila spełnienia tych wymagań — żądany czyn nie znajdował na swej drodze przeszkód nieprzezwyciężonych. Oczekuje ona tedy od działającego podmiotu przygotowania się z góry do wykonania tego czynu, wytworzenia takich warunków obiektywnych, w których by możliwość czynu nie zależała od przypadkowego stanu dostępnej podmiotowi w danej chwili sfery rzeczywistości, lecz wyłącznie od jego aktualnego zamiaru działania zgodnie z normą. Zamiast polegać na tym, że każdorazowy czyn samorzutnie przygotuje grunt dla siebie, postawi i rozwiąże własny swój problemat, norma ustalona daje raz na zawsze wskaźnik czynom, jakie mianowicie minimalne warunki niezbędne będą do ich wykonania, a więc muszą być naprzód przewidziane i wytworzone. Pozostawia ona zresztą samorzutnej twórczości podmiotu sposób, w jaki przygotuje on te minimalne warunki, gdyż to zależy każdorazowo od zmiennego i płynnego układu konkretnej rzeczywistości.

Ponieważ zaś wykonalność lub niewykonalność czynu, o ile zależy od warunków realnych, oczywiście nie dotyczy tej części czynu, która polega na myślowym wytworzeniu nowej treści i znaczenia, wybraniu materiałów i narzędzi i obmyśleniu planu działania, lecz tylko drugiej, instrumentalnej części, w której nowa treść ma być wprowadzona w jakiś przedistniejący system rzeczywistości za pomocą narzędzi, więc z góry osądzić o możliwości lub niemożliwości spełnienia czynu można dopiero na podstawie tej sytuacji, która jest dana w chwili, gdy instrumentalna część czynu ma się rozpocząć. Norma tedy, narzucając podmiotowi obowiązek przygotowania warunków niezbędnych do spełnienia czynu, wyznacza ogólnie ten rodzaj sytuacji, w których wykonanie czynów wymaganego typu jest możliwe, słowem, tworzy *schemat* ogólny tych sytuacji. W tym schemacie określony jest przedmiot czynów wymaganych przez normę, czyli, krótko mówiąc, przedmiot przebiegu normatywnego. Nie jest jednak wyznaczony cel, skoro norma, nawet najbardziej ujed-

nostajniona, sama przez się nie determinuje ściśle wyników czynu, tylko jego czynność zasadniczą. Dalej, wyznaczona jest ogólnie klasa materiałów, lecz nie sposób ich zużytkowania, wreszcie typ narzędzi, lecz nie plan posługiwania się nimi.

Tak np. norma żądająca od zawodowca, aby pracował w swoim zawodzie, narzuca mu jednocześnie pewien ogólny schemat sytuacji, które winien przygotowywać. W tym schemacie przedmiotem działania jest wytwarzany przez zawodowca rodzaj wartości; jaką jednak konkretną wartość każdy czyn wytworzy, jaką nada jej treść i znaczenie w instrumentalnej realizacji, to już zależy od odnośnego czynu. Odpowiednio do rodzaju wytwarzanych wartości zawodowiec, o ile tę normę uznaje i chce się do niej stosować, ma obowiązek zaopatrzenia się w materiały i narzędzia niezbędne do ich wytwarzania — czy to będą jego własne, czy cudze — powierzone mu do użytku; znowu jednak użytek materiału (zależny od każdorazowych, zmiennych warunków, odmian materiału i każdorazowo wytwarzanej konkretnej wartości) oraz sposób posługiwania się narzędziami (zależny od poszczególnego przedmiotu, materiałów, okoliczności, metody, umiejętności zawodowca) pozostawione są inicjatywie poszczególnych czynów. Podobnie też normie żądającej dotrzymywania umów odpowiada schemat prawny (lub kilka schematów prawnych, zależnie od empirycznie zróżniczkowanych możliwości zastosowania normy) wyznaczający przedmiot czynów, które ta norma nakazuje (kto mianowicie ma być uważany za osobę, względem której podmiot zaciągnął zobowiązania), wyznaczający materiały tych czynów (tj. wartości, których zobowiązania mogą dotyczyć) oraz narzędzia (tj. instytucje prawne, ekonomiczne itd., za których pośrednictwem zamiar dotrzymania umowy może być zrealizowany); poszczególne jednak cele i indywidualne sposoby postępowania w granicach schematu pozostają nieokreślone. Norma wymagająca od każdego mężczyzny udziału w czynnościach militarnych grupy państwowej wyznacza jednocześnie przedmioty tych czynności, tj. własne państwo jako przedmiot obrony, wrogie państwo jako przedmiot napadu; materiał tych czynności, tj. ciała przeciwników, ich broń, amunicja, fortece itd.; wreszcie narzędzia tych czynności, tj. własne ciało podmiotu, organizację wojskową oraz te środki pomocnicze, które ta organizacja da podmiotowi do rozporządzenia. Znowu jednak jasne jest, że szczegółowe uplanowanie i wykonanie każdego czynu pozostaje wolne od przypadku do przypadku, byle oczywiście było zgodne z normą i zostawało w granicach schematu.

Jak widzimy, przynajmniej w jednym z powyższych przykładów (dotrzymywanie umów) normie towarzyszyć mogło kilka zróżniczkowanych schematów. Jest to wypadek bardzo częsty w sferze prawodawstwa, zwłaszcza nowożytnego. Kompleks praw w każdym państwie cywilizowanym opiera się na stosunkowo niewielkiej liczbie norm, które

za to nie są same przez się bardzo ściśle ujednostajnione w swych wymaganiach, dopuszczają znaczną różnorodność czynów — tak, jak właśnie wspomniana norma dotrzymywania umów. Otóż prawo, którego zadaniem jest stała regulacja *zewnętrzna* stosunków społecznych i które nie odwołuje się do twórczej inicjatywy osobników, jak to czyni w mniejszym lub większym stopniu moralność, nie może dopuścić indywidualnej dowolności w interpretacji wymagań normy; ponieważ zaś normy twórcze, nieujednostajnione nie znajdują odpowiednika w żadnym określonym schemacie, więc prawo buduje szereg odmiennych schematów pokrywających w przybliżeniu pole zastosowania normy. Jeżeli zaś norma w dalszej swej ewolucji wywoła nowy typ czynów, prawo doda nowy schemat. W miarę, jak kompleks praw wzbogaca się, wyodrębnia i systematyzuje, wzrasta dążenie do zredukowania różnorodnych norm, na których opiera się organizacja prawna społeczeństwa, do *minimum* i wyprowadzenia z tego minimum całej zewnętrznej regulacji postępowania w postaci schematów określających całą różnorodność zastosowań tych norm, jakie przewidzieć się dają. Dążenie to nadaje prawodawstwu większą jedność racjonalną i — co ważniejsze — większą ciągłość ewolucji: zasady ogólne mogą trwać bez zmiany a jednocześnie szczegóły mogą być łatwo zmieniane i dopełniane.

Ten ostatni wzgląd posiada pierwszorzędną doniosłość w szybko zmieniających się warunkach życia nowoczesnego. Wprawdzie schemat, który norma ustalona z góry narzuca działalności [wraz] z obowiązkiem przygotowania warunków realnych, niezbędnych do wykonania wymaganych czynów, chroni przebieg normatywny przed tego rodzaju stopniowym zanikiem, jaki zawsze zagraża zwyczajowi na skutek ewolucji rzeczywistości; nie może jednak obronić przed zmianami wywołanymi przez przekształcenia *warunków idealnych*, przez ewolucję czynności ludzkich. Jeżeli narzucony przez normę schemat postępowania przestaje odpowiadać samorzutnym czynnym dążeniom podmiotu, jeżeli ten ostatni zużytkowuje przedmiot, materiały i narzędzia wyznaczone przez normę do czynów niezgodnych z wymaganiami normy, w takim razie — bądź stopniowo przez sam fakt zbaczania od żądań normy, bądź od razu przez refleksyjną przebudowę — schemat się zmienia. O tyle właśnie, o ile norma ustalając się uzależniła urzeczywistnienie swych wymagań od schematu, musi ona również zmienić się, zostać zastąpiona przez inną normę — i cały przebieg normatywny ulega przekształceniu.

Tak np. weźmy poprzednio zacytowane purytańskie unormowanie życia płciowego. Wiązało się ono ze schematyzacją określającą raz na zawsze sytuacje, w jakich kobieta jako przedmiot zmysłowego pożądania znajdować się mogła w stosunku do mężczyzny. Mogła ona być tylko żoną; poza małżeństwem zmysłowe zainteresowanie kobietą jako kobietą było niedopuszczalne. Tymczasem, z jednej strony, z rozwojem ży-

cia towarzyskiego rozwinęły się czynności, w których kobieta przed małżeństwem stała się przedmiotem skomplikowanych, długotrwałych zalotów, z drugiej strony, stykając się z mężczyzną na polach pracy zawodowej, stała się przedmiotem zainteresowania, w którym pierwiastek seksualny kojarzy się z pierwiastkami przyjaźni i koleżeństwa. Norma purytańska ulega przekształceniom w dwóch kierunkach: miłości romantycznej z jednej strony, koleżeństwa z drugiej. Drugi przykład — to zmiany, jakim uległy wyrobione w cechach średniowiecznych normy pracy w wielu zawodach pod wpływem faktu, że wytwarzanie odnośnych wartości stało się zadaniem fabrycznie zorganizowanej działalności.

Podobnie jak zmiana czynu wywołana przez wprowadzenie w sytuację nowych wartości, tak też zmiana przebiegu normatywnego pod wpływem modyfikacji schematu przez nowe czyny może się stać przedmiotem przyczynowego ujęcia. O tyle właśnie, o ile przebieg normatywny jest ujednostajniony, zmiana schematu nieuniknienie wywołać musi określoną zmianę normy oraz następnych czynów przez nią uwarunkowanych. Oczywiście, może tu chodzić zawsze tylko o zastąpienie danego normatywnego przebiegu przez inny w granicach pewnej sfery działalności, w której odnośna norma aktualnie funkcjonuje — nie o jakieś absolutne przekształcenie normy, absolutny zanik normatywnego przebiegu w świecie empirycznym. Tak samo jak zmiana czynu następuje tylko wtedy, gdy czyn jest aktualnie spełniany, tak też zmiana przebiegu normatywnego możliwa jest tylko wtedy i tylko o tyle, o ile ten przebieg aktualny się objawia, o ile stawiane przez normę wymagania są obecne, uświadamiane. Przyczynowe ujęcie zmian normatywnego przebiegu oznaczać tylko może, że kiedykolwiek i gdziekolwiek aktualne wymagania normy pokrzyżowane zostaną przez określoną działalność, modyfikującą w określony sposób narzucany przez normę schemat, tam wynikiem będzie określona zmiana normy. Na przykład: jeżeli słuszne jest, iż zmiana organizacji pracy zawodowej z formy warsztatowej na fabryczną wywołuje określoną zmianę norm regulujących tę pracę, powiedzieć możemy, że kiedykolwiek i gdziekolwiek rzemieślnik pójdzie do fabryki, jego poczucie przymusu moralnego wymagające możliwie doskonałego osobistego wykonania każdego rękodzieła (o ile to poczucie posiadał) ulegnie zmianie i zamiast niego pojawi się — przypuśćmy — poczucie obowiązku dokładnego współdziałania w wykonaniu swej części zbiorowego zadania z innymi robotnikami, którym inne części tegoż zadania przypadły w udziale. Całkowite przekształcenie normy pierwszej w drugą może być wynikiem nie jednego czynu, spełnionego wbrew pierwotnemu schematowi, lecz całego szeregu czynów analogicznych; zwykle też tak bywa, gdyż jeden czyn rzadko od razu przekształcić może ustalony przebieg normatywny. Są to już jednak stosunkowo drugorzędne kwestie.

Stawaniem się ideału nazwaliśmy trzeci, najbardziej skomplikowany system czynności, jaki istnieje. Przez ideał rozumieć będziemy, zgodnie z potocznym pojmowaniem, rzutowany w przyszłość „doskonały" przedmiot dążeń ludzkich, którego określenie jako doskonałego jest — rzecz prosta — obecne, nie przyszłe, a więc dokonane z punktu widzenia obecnych sprawdzianów. Wyłączamy jednak z pojęcia ideału pojęcie czysto realnych przedmiotów czy stanów, które działalność usiłuje urzeczywistnić; tak np. jakiś przyszły gmach, obraz czy maszyna nie może być ideałem, choćby był wyobrażony jako doskonałość w swoim rodzaju, ponieważ jego realizacja jest po prostu zadaniem czynu i jako przedmiot czynu nie różni on się zasadniczo od wszelkich innych zjawisk realnych, które czyny ludzkie wytwarzają. Jeżeli zaś ów przyszły przedmiot realny jest sprawdzianem, według którego oceniamy inne przedmioty, w takim razie stanowi nie tylko przedmiot czynu, ale i *wzór* przedmiotów czynów; nie należy jednak utożsamiać wzoru z ideałem.

Pojęcie ideału ograniczamy do dziedziny czynności. Ideałem będzie tedy rzutowany w przyszłość, *doskonały kompleks czynności* jako przedmiot dążeń ludzkich. Rozumie się, że ponieważ czynności mają realne wyniki, więc gdyby ów kompleks czynności stanowiący ideał mógł być osiągnięty, nadałoby to również pośrednio pewne nowe cechy takiej lub innej dziedzinie rzeczywistości; są to jednak przyszłe konsekwencje ideału, nie należące bezpośrednio do jego obiektywnej istoty. Ideałem jest tedy np. każdy, uważany za doskonały, ustrój społeczny, który rzutujemy w przyszłość; pojęcie ustroju społecznego bowiem to przede wszystkim pojęcie systemu czynności, z którego wtórnie tylko wynikają pewne realne przekształcenia wartości ekonomicznych, estetycznych i innych. Podobnie możemy mówić o technicznym ideale wyzyskania zasobów energetycznych ziemi, o naukowym ideale doskonałego poznania pewnej dziedziny doświadczenia itd. Elementy realne, które ideał zawiera, są jedynie narzędziami naszej wyobraźni, która czynność tylko z jej wyników realnych odtworzyć zdoła.

Ów rzutowany w przyszłość, doskonały kompleks czynności może być tylko albo zupełnym chaosem aktów twórczych, albo systemem przebiegów normatywnych. Możemy sobie pomyśleć istotnie przyszłość twórczości estetycznej, życia religijnego, ustroju państwowego itd. jako zupełną anarchię dowolnych czynów indywidualnych. Ale tego rodzaju ideał nie może być bez sprzeczności przedmiotem konsekwentnych dążeń, gdyż wszelka konsekwentna, postępowa jego aktualizacja będzie wytwarzała nowe przyzwyczajenia, zwyczaje i normy, w zamian za te, które zniweczy. Nie twierdzimy, aby stopniowy wzrost anarchii na jakimkolwiek polu nie był możliwy, lecz tylko, że świadome dążenie do anarchii

nie może być trwałe i zorganizowane, nie stając samo z sobą w sprzeczności, nie będąc mimo woli wytwarzaniem nowego porządku. W takim razie anarchia może być jego skutkiem faktycznym, wywołanym przez splot stosunków przyczynowych, lecz nie logicznym tego dążenia wynikiem i samo ono należy do tej samej klasy systemów czynności, którą omawiamy poniżej.

Jeżeli zaś ideał nie jest ideałem anarchii, w takim razie objęty przezeń kompleks czynności musi być określony jako *system norm*. Jedynie bowiem przebieg normatywny jest zasadniczo nieograniczony, zawiera praktyczny postulat nieograniczonego swego trwania; przyzwyczajenie i zwyczaj zależą, jak wiemy, od powtarzalności warunków realnych, mogą w każdej chwili ulec przerwaniu i zanikowi. Ideał zaś, właśnie dlatego, że jest pojęty jako doskonały, że stanowi w danej chwili najdalszą metę naszych dążeń, musi w naszych oczach zawierać gwarancję nieograniczonej trwałości, którą tylko unormowana działalność dać może. Normy zaś, które ideał w sobie zawiera, muszą być pojęte jako stanowiące jedność systematyczną, aby wzajemnie sobie nie przeszkadzały, nie przeciwdziałały swym wymaganiom. Jedność ta osiągnięta być może w pełni tylko wtedy, jeżeli wszystkie normy pojęte są jako wypływające z jednej normy zasadniczej, rozwijające ją i różniczkujące, a przynajmniej — jako wynikające z określonej liczby dopełniających się nawzajem norm; tak np. wszystkie normy zawarte w ideale komunistycznym wypływają z zasadniczej normy równości, cały ideał chrześcijańskiej organizacji życia kulturalnego opiera się na dopełniających się nawzajem normach miłości Boga i bliźniego.

Dążenie do ideału to czynność, której zamiarem jest rozszerzenie systemu norm, stanowiącego ideał, na całą działalność, do której te normy mogą być zastosowane, czyli na wszystkie czyny, które w jakikolwiek sposób wpłynąć mogą na aktualny postęp każdej z tych norm. Ta czynność, będąca zasadniczą czynnością systemu, który nazwaliśmy stawaniem się ideału, jest więc czynnością, która przez narzucanie odnośnych norm działalności sama te normy tworzy; wiemy bowiem, że normy są ważne o tyle właśnie, o ile ich wymagania są aktualnie wypełniane. Rozumie się przy tym, że tylko normy jeszcze nie ustalone całkowicie w praktyce, nie oparte na schematach, wchodzą w skład ideału; norma już gotowa, o ustalonych już wymaganiach, aktualizująca się samorzutnie w swych określonych granicach, nie potrzebuje i nie może być wprowadzona w życie przez osobną czynność.

Ale dążenie do ideału jest w innym jeszcze — niż powyższe — znaczeniu tworzeniem norm. Mówiliśmy o ideale jako o czymś zakończonym, gotowym. Tymczasem ideał sam może się rozwijać i czyni to nawet wtedy, gdy został umyślnie ustalony. Rozwój ten jest wypływem samej jego aktualizacji. Im szerzej i głębiej ideał aktualizuje się w dzia-

łalności, im więcej nowych czynów podporządkować mu się staramy, tym wyraźniej okazuje się, że te normy, któreśmy już w nim zawarli, nie wystarczają do objęcia całej tej dziedziny postępowania, którą objąć chcemy. Nie tylko bowiem życie kulturalne samorzutnie nam przynosi coraz to nowe formy działalności, lecz samo dążenie do ideału, samo narzucanie zawartych w nim norm coraz to nowym czynom, wymaga czynów oryginalnych, których przy określaniu ideału przewidzieć nie mogliśmy. Trzeba więc nie tylko tworzyć dalej te normy, które już znamy, ale też wytwarzać normy nowe, nieznane nam dotąd, i te włączać do ideału. Włączanie to zaś zmusza do przekształcania ideału; jego norma zasadnicza musi się wznosić i rozszerzać, aby objąć w sobie nowe normy wtórne, a jej zmiany wywołują znów potrzebę odpowiednich zmian w pozostałych normach wtórnych. Doskonałość ideału ulegać musi ciągłej rewizji, ciągłemu, coraz to wyższemu doskonaleniu, gdyż z postępem kierowanej przezeń działalności same sprawdziany doskonałości postępują naprzód.

Stawanie się ideału jest więc w całkowitym znaczeniu tego terminu nie tylko rozwijaniem już zawartych w nim norm w zastosowaniu do coraz to nowych czynów, lecz i dopełnianiem, rozwijaniem samego ideału przez dodawanie doń norm nowych, poprzednio w nim nie zawartych i odpowiednie modyfikacje poprzednich jego określeń i wymagań. Jest to więc w konkretności swej przebieg twórczy, system dynamiczny i zmienny, podobnie jak oryginalny czyn lub rozwijająca się, nie ustalona jeszcze norma. System ten jest przy tym zasadniczo nie tylko nie ograniczony, jak przebieg normatywny, tj. nie mający logicznego zakończenia, lecz nieskończony, tj. zawierający w sobie samym konieczność logiczną ciągłego przekraczania każdej granicy, jaką postępowi jego nakreślić byśmy chcieli. Nie tylko bowiem całkowite wypełnienie każdych danych wymagań ideału jest niemożliwe, ale przy tym dążenie do ich zadowolenia tworzy coraz to nowe, wyższe wymagania. Dziedziny moralności indywidualnej, religii i wiedzy dostarczają licznych przykładów tego nieskończonego postępu ideału.

I ten system jednak, tak jak inne, może zostać ustalony przez nakreślenie niezmiennych linii wytycznych jego postępowi. Ustalenie to, podobnie jak przy poprzednich systemach, może się odbyć samorzutnie lub być wynikiem świadomej refleksji. Jeżeli z powodu względnie powolnego tempa ewolucji w danej dziedzinie lub w danym okresie definicja ideału nie ulega szybkim przekształceniom, a wskutek tego jednostki i zbiorowiska społeczne przywykają do pewnego pojmowania ideału i do pewnego sposobu dążenia do niego i niechętnie odnoszą się do wszelkich przemian, w takim razie system stopniowo nabiera stałej formy, która z czasem znajduje zwykle wyraz świadomy. W taki sposób np. ustalają się ideały ustroju rodzinnego, charakterystycznego dla danego okresu i społeczeństwa, ideały religijne na niższych stopniach

cywilizacji, ideały estetyczne w czasach, gdy indywidualność twórcy jest podporządkowana całkowicie stylowi epoki i zbiorowiska. Refleksyjne ustalenie ideału znajdujemy wtedy, gdy jakaś potężna indywidualność lub niewielka grupa narzuca gotowy ideał swym następcom. Ideały ustroju państwowego wyrobione przez grupę — rzadziej przez jednostkę — stojącą u steru władzy; ideały religijne wytworzone przez wielkich reformatorów; ideały estetyczne wielkich mistrzów w okresach istnienia szkół artystycznych; ideały poznawcze wielkich filozofów dających wykończone systemy — oto przykłady takiego ustalenia.

Ustalenie w obu wypadkach dotyczy zarówno wewnętrznej budowy ideału, jako też sposobu dążenia do niego. Przy tym, w stopniowym, samorzutnym ustalaniu zwykle sposób dążenia do ideału znajduje naprzód swe linie wytyczne, podlega praktycznej regulacji i dopiero pod wpływem jego unormowania sama budowa ideału się utrwala; tymczasem przy świadomym, refleksyjnym ustalaniu systemu naprzód ideał sam zostaje określony jako względnie niezmienny i sposób dążenia normuje się w dostosowaniu do tego określenia. Wewnętrzna budowa ideału uzyskuje charakter względnej niezmienności nie przez całkowite wyłączenie wszelkich zmian, wszelkich nowych norm, lecz przez postulat praktyczny, że każda nowa norma, która ze względu na ogólną ewolucję działalności i samo stawanie się ideału dodana będzie do tego ostatniego, musi podporządkować się całkowicie jego normie zasadniczej, być tylko nową, dodatkową konsekwencją wypływającą z określonej raz na zawsze istoty ideału. Ten postulat praktyczny prowadzi faktycznie do tego, że nowe normy albo naginane są do wymagań normy zasadniczej, albo też pozostają poza obrębem ideału. Tak np. dopełnienie ideału moralnego, estetycznego, politycznego, filozoficznego, które daje się nagiąć do wymagań jego normy zasadniczej, traktowane jest jako wyciągnięcie wniosków praktycznych lub teoretycznych, *implicite* już w tej normie zawartych; w przeciwnym wypadku zostaje odrzucone, jako zło, brzydota, bunt, błąd poznawczy.

Dążenie do ideału, które przy swobodnym rozwoju jest czynnością całkowicie samorzutną i oryginalną, dowolnie organizującą cały system czynności, za pomocą których ideał się stopniowo aktualizuje i przekształca, przy ustalonym ideale musi być oczywiście również określone w sposób stały, inaczej wprowadzałoby wciąż nowe i nieobliczalne elementy w skład ideału. Jego ustalenie polega na nadaniu mu kierunku, w którym ma postępować; kierunek ten zaś jest określony przez samo określenie ideału. Ponieważ chodzi o to, aby dążenie do ideału nie wytwarzało czynności nie dających się podporządkować zasadniczej normie ideału, więc funkcja jego winna stawać się w miarę jego postępu coraz to podobniejsza do tej normy. Innymi słowy, czynność, którą nazwaliśmy dążeniem do ideału, przy ustalonym ideale zbliża się ku normie

zasadniczej tego ostatniego aż do zupełnego z nią utożsamienia. W dążeniu do ideału ma się postępować tak, jak gdyby ideał był już osiągnięty, o tyle — rzecz prosta — o ile to jest możliwe w danym stadium jego aktualizacji. Ustalony ideał polityczny potęgi państwowej ma być urzeczywistniany o ile możności przez akty potęgi państwowej — tzn. przez działalność władzy zdążającą do jej własnego spotęgowania — gdyż przy innym dążeniu do niego mogą być obudzone w grupie czynności z zasadą jego niezupełnie dające się pogodzić, zmuszające do jego zmodyfikowania. Do ustalonego ideału moralnego dążyć się ma przez czynności o ile możności tego samego rodzaju, jak czynności wymagane przez ten ideał. Jak łatwo utożsamiamy dążenie do ideału z zasadniczą jego normą, dowodzi zarzut sprzeczności pomiędzy ideałem a przebiegiem jego urzeczywistniania, który często stosujemy nie tylko w tych wypadkach, gdy zachodzi sprzeczność dążeń faktycznych i dążeń pozornych, lecz i wtedy, gdy ideał jeszcze się tworzy i dążenie doń jest szukaniem nowych dróg, a więc nie może jeszcze być z nim zgodne.

Ustalenie stawania się ideału możliwe jest jednak w praktyce tylko wtedy, jeżeli jednocześnie nastąpi odpowiednia organizacja warunków niezbędnych dla zadowolenia wymagań ideału. Ponieważ bowiem wymagania te określone są ściśle i raz na zawsze, ponieważ ideał ustalony zasadniczo nie ustępuje aktualnym potrzebom samorzutnej działalności, która nie zawsze ściśle chce się doń stosować, ponieważ innymi słowy ewolucja ideału w dostosowaniu do życia jest raz na zawsze ograniczona, jeżeli nie wykluczona całkowicie, więc jedynym sposobem stałego wprowadzania ideału w życie jest naginanie doń z góry potrzeb życiowych, narzucenie działalności takiej interpretacji wszelkich sytuacji praktycznych, przy której działanie zgodne z wymaganiami ideału przedstawi się jako jedyne, logicznie uzasadnione przez faktyczne warunki doświadczenia. Tę narzuconą przez ideał interpretację faktycznego stanu tej dziedziny zjawisk, która wchodzi w grę przy aktualizacji ideału, nazywamy *dogmatem praktycznym*. Tak np. ideałowi komunistycznemu towarzyszy dogmat praktyczny walki klas i konieczności zwycięstwa proletariatu; ideał potęgi państwowej znajduje swój odpowiednik w dogmacie praktycznym określającym istotę danego państwa, a zwanym konstytucją (wraz z opartym na niej systemem praw); ideałom religijnym odpowiadają systemy wierzeń i obrzędów, w których istota świata i człowieka oraz stosunek człowieka do potęg religijnych są interpretowane tak, jak ideał tego wymaga do swego realnego uzasadnienia; ideały poznawcze łączą się z pewnymi dogmatycznymi założeniami dotyczącymi istoty badanych zjawisk i czynności poznawczych itp.

Dogmat praktyczny nie jest bynajmniej tylko oderwaną formułą, chociaż znajduje zwykle wyraz w oderwanych formułach. Stanowi on system schematów, które działalność realizuje faktycznie, stwarzając

zgodne z nim sytuacje i tym sposobem przygotowując drogę do postępowej aktualizacji ideału. Dogmat walki klas w całym socjalizmie stał się podstawą, na której kształtują się stosunki pomiędzy robotnikami i pracodawcami oraz organizacja związków robotniczych; konstytucja państwowa realizuje się w niezliczonych sytuacjach prawnych; dogmaty religijne faktycznie warunkują sposób określenia wielu — nieraz prawie wszystkich — sytuacji życiowych u wyznawców danej religii; dogmaty poznawcze determinują sposób stawiania zagadnień w danej nauce itp.

Dogmat praktyczny wytwarza pomiędzy wchodzącymi doń schematami specyficzny związek. Podczas gdy realizacja schematu odpowiadającego pojedynczej, odosobnionej normie pozostawiona jest dowolnej działalności ludzkiej, nie jest określona żadnymi warunkami — w dogmacie praktycznym realizacja każdego schematu uzależniona jest od realizacji innych i sama je nawzajem uzależnia od siebie. System konstytucyjno-prawny danego państwa lub system wierzeń i obrzędów danej religii tworzą całość, w której każdy element opiera się na wszystkich innych; kto nie stosuje się do wymagań jednej ustawy, *eo ipso* staje w opozycji do państwa jako całości, kto odrzuca jedno wierzenie lub obrzęd, *eo ipso* jest w niezgodzie z całym systemem religijnym. Ta właśnie wzajemna zależność pomiędzy schematami objętymi przez dogmat praktyczny czyni je wszystkie razem i każdy z osobna niezależnymi od poszczególnych nieprzewidzianych zmian całej konkretnej rzeczywistości i samorzutnej działalności poza sferą danego dogmatycznego systemu. Przez to zaś ideał, któremu ten dogmatyczny system odpowiada, ma zapewnioną trwałość warunków, bez której własna jego stałość byłaby niemożliwa.

I tak jednak niezależność dogmatycznego systemu schematów — a więc i ustalonego ideału — od nieprzewidzianych wpływów zewnętrznych jest tylko względna. Żaden ideał ustalony, choćby najdoskonalszy w swej budowie i najpotężniejszy w swym działaniu, nie może nagiąć do swych wymagań całkowitej działalności ludzkiej w odnośnej dziedzinie; czynności nie odpowiadające tym wymaganiom nieuniknienie narastają, coraz to liczniejsze i różnorodniejsze. Część ich może wprawdzie podporządkować się innemu ideałowi, którego sfera zastosowania odgraniczyć się daje od sfery pierwszego; tak np. w rozwoju wiedzy częstokroć nowe czynności poznawcze, niezgodne z ideałem pewnej nauki, syntetyzują się dookoła jakiegoś nowego ideału, którego przedmiotem staje się inna część lub inna strona rzeczywistości, i powstaje nowa nauka, nie sprzeczna z dawną, lecz odmienna od niej. Podobnie w życiu społecznym — powstawaniu nowych zawodów, których działalność nie daje się podciągnąć pod dawne normy, towarzyszy rozwój nowych ideałów zawodowych. Pewna część jednak spośród tych czynności, które ideał —

nie mogąc ich sobie podporządkować — chce pozostawić poza swoją sferą, wkracza w tę sferę, stwarza nowe sytuacje, rozrywa lub zmienia dawne schematy. Dopóki czynności te pozostają rozproszone, bez ciągłego i jednolitego zamiaru, wpływ ich na system dogmatyczny może być ignorowany jako przelotny. Lecz z chwilą, gdy zjednoczą się one w jakiś przebieg normatywny, gdy powstanie norma sprzeczna z ideałem i stale działać pocznie na dogmat, który stał się niezbędnym tego ideału oparciem, wówczas przekształcenie dogmatu nieuniknienie wywołać musi określoną zmianę ideału. Tak np. nowożytne zmiany prawodawstwa, spowodowane przez ewolucję ustroju klasowego, doprowadziły do modyfikacji dawnego ideału potęgi państwowej; krytyka wierzeń religijnych dawnej Grecji przeprowadzona przez filozofię starożytną wywołała zmianę ideału religijnego w kierunku mistycznym; nowe formy wytwórczości ekonomicznej, przekształcając dawny dogmat własności, zmieniły w ciągu ubiegłych dwóch stuleci ideał bogactwa itp.

Znów mamy tu grunt do zastosowania zasady przyczynowości, grunt przygotowany przez samą działalność, i to pomimo że nawet najbardziej ustalony ideał pozostawia jeszcze szeroki zakres swobody poszczególnym czynom, a nawet w pewnej mierze normom w ich postępowym rozwoju. Prawda, że najwyższy rodzaj twórczego działania — stawanie się nieskończone rozwijającego się, nieustalonego ideału — wymyka się całkowicie przyczynowemu ujęciu i dlatego to ujęcie nigdy nie może ogarnąć całkowitej bez wyjątku działalności. Lecz zakres jego jest dość szeroki, aby naukom humanistycznym starczyło na wieki całe. Nie możemy wprawdzie przyczynowo wyjaśnić absolutnego pojawienia się najelementarniejszego aktu; wystarczy jednak, jeżeli mając już ustalony czyn, ustaloną normę, ustalony ideał, potrafimy wyjaśnić, jak inny czyn, inna norma, inny ideał powstają z nich pod wpływem czynników zewnętrznych — na skutek nowej wartości, narzuconej czynowi przez obcy akt, a modyfikującej jego sytuację; na skutek nowej sytuacji, narzuconej normie przez obcy czyn, a modyfikującej jej schemat; na skutek nowego schematu, narzuconego ideałowi przez obcą normę, a modyfikującego jego dogmat praktyczny.

Rozumie się jednak, że modyfikacja ideału, podobnie jak zresztą modyfikacja normy lub czynu, zachodzi jedynie w granicach działalności tych osobników lub zbiorowisk, które aktualnie przeciwstawiły ideałowi nową normę, normie nowy czyn, czynowi nowy akt, zmieniający ustaloną sytuację. Dawny, nie zmieniony ideał lub dawna norma trwać może poza tymi granicami, dawny czyn być spełniany przez innych osobników lub inne zbiorowiska. Tak np. modyfikacja ideału katolickiego w okresie reformacji dotyczyła jedynie działalności religijnej tych jednostek i społeczeństw, które reformację przyjęły, w innych społeczeństwach zaś ideał katolicki pozostał zasadniczo ten sam.

Czynność, jako człon systemu, przez swój związek z innymi czynnościami wyniesiona zostaje ponad przebieg aktualności spełniającego ją podmiotu, staje się obiektywna, podobnie jak przedmiot, gdy wchodzi w związek z innymi przedmiotami. Pomiędzy obiektywnością przedmiotu a obiektywnością czynności zachodzi paralelizm a zarazem zasadnicza różnica, będąca właśnie różnicą pomiędzy realną a idealną obiektywnością. Przedmiot, jako człon systemu, trwa w pełni swej realności nawet wtedy, gdy nikomu nie jest aktualnie dany; traci jednak poza aktualnością swe idealne znaczenie, które zawdzięcza temu, że jest przedmiotem czynności; jego trwanie z punktu widzenia idealnego, jako „czyjegoś" przedmiotu, jest tylko potencjalne. Czynność zaś oczywiście nie jest aktem, jeżeli jej nikt nie wykonywa, a więc traci ten wpływ realny, jaki wywierać może na przedmioty; jej trwanie poza aktualnością z punktu widzenia realnego jest również tylko potencjalne. Ale trwa ona w pełni swej idealności, zachowuje to, co nazwać możemy jej istotą logiczną: pozostaje ona ta sama jako forma zdeterminowana przez funkcje systemu i jako funkcja determinująca formy systemu. Wyraża się jej trwanie w tym, że gdziekolwiek i kiedykolwiek ten system stanie się aktualny, o tyle właśnie, o ile jego związek logiczny jest doskonały, odnośna czynność zawsze będzie formalnie jedną i tą samą czynnością i funkcjonalnie zawsze wymagać będzie jednych i tych samych czynności.

Na tym idealnym trwaniu czynności, jako formy i jako funkcji, opiera się niezależna od warunków realnych jedność czynności i ciągłość ich ewolucyj. Jak przedmiot pozostaje ten sam w różnych aktualizacjach, jeżeli posiada tę samą treść i znaczenie, tak czynność jest ta sama w różnych aktach, jeżeli jej forma i funkcja są identyczne. Wiemy wprawdzie, że faktycznie każde doświadczenie przedmiotu cokolwiek jego treść i znaczenie modyfikuje, każde wykonanie czynności zmienia cokolwiek jej formę i funkcję, lecz te zmiany, dopóki pozostają w pewnych granicach, nie niweczą jeszcze identyczności, którą czynności — podobnie jak przedmiotowi — nadaje system, którego jest elementem. Co więcej, czynność o formie i funkcji ustalonej w jednym systemie może wejść w skład innego systemu i tam podlegać nowej determinacji, mniej lub więcej odmiennej niż poprzednia. Czynność poznawcza, np. rozumowanie matematyczne lub metafizyczne, może stać się elementem fizycznego lub ekonomicznego systemu naukowego, może nawet wejść w skład systemu techniki *resp.* religii. Czynność techniczna, np. zakładanie baterii elektrycznych, może być użyta dla urzeczywistnienia różnorodnych zamiarów technicznych, może być ogniwem pracy naukowej (np. przy doświadczeniach fizycznych lub chemicznych) może być elementem systemu ekonomicznego (jako czynność zarobkowa pracownika) itp. W zakre-

sie każdego systemu jest ona wprawdzie określona jednoznacznie, lecz rozpatrywana we wszystkich swych aktualizacjach może być wieloznaczna.

Zależy to od każdorazowych sprawdzianów teoretycznych lub praktycznych, w jakich granicach możemy czynność uważać za tę samą, gdy występuje w innym systemie, kiedy zaś, przy jakiej skali różnorodności, mamy ją traktować jako zróżniczkowaną na dwie lub więcej czynności, podobnie jak to ma miejsce z przedmiotami, z których każdy wszak należy do kilku, nieraz wielu różnorodnych systemów i w każdym inaczej jest zdeterminowany. Nie ma również żadnych niezmiennych i ścisłych sprawdzianów, które by, w razie ewolucji systemu poprzez szereg aktualizacji, pozwoliły nam określić raz na zawsze, do kiedy następujące po sobie akty podobne mają być uważane za dalsze trwanie dawnej czynności systemu, kiedy zaś mamy je zacząć uważać za powstanie czynności nowej.

Na ogół jednak powiedzieć można, że czynność pozostaje tą samą czynnością, jeżeli faktycznie, przy odtwarzaniu dawnych systemów lub tworzeniu systemów nowych, występuje jako element z góry określony praktycznie, jeżeli *narzuca* się nam z tą, a nie inną formą i funkcją. Nie znaczy to, abyśmy, aktualizując jakąś dawną, idealnie trwającą czynność, musieli wiedzieć o poprzednich jej aktualizacjach. Wszak gdy jest nam dany przedmiot, który istniał realnie przed swą obecną aktualnością, jest on tym samym przedmiotem, co w poprzednich naszych lub cudzych postrzeżeniach, choć nie wiemy, gdzie i kiedy był on już przedtem dany, choć jego realna treść i związek z innymi przedmiotami, jak nam są obecnie dane, nie zawierają w sobie żadnego bezpośredniego przejawu poprzednich jego aktualizacji. Czynność, będąc równie obiektywna jak przedmiot, lecz obiektywna idealnie, także nie zawiera empirycznie dostępnych objawów, gdzie i kiedy była już spełniona poprzednio; jeżeli jednak, spełniając ją, nadajemy jej z góry określoną formę i funkcję (tak samo, jak gdy postrzegając przedmiot, nadajemy mu z góry określoną treść i znaczenie), jeżeli jej forma i funkcja nie tworzą się dopiero w samym akcie, lecz narzucają się nam jako gotowe, to znaczy, że nie jest to czynność nowa, lecz nowa aktualizacja dawnej czynności. Tak np. każda czynność zwana instynktowną jest dawną, utrwaloną czynnością, choć o tym możemy nie wiedzieć, gdyż forma i funkcja, jakie jej nadajemy, narzucają się naszemu działaniu z góry, nie powstają dopiero przez nasz obecny wysiłek. Podobnie ma się sprawa z wymaganiami normy: czyny wymagane przez normę mogą być nowe, lecz samo jej wymaganie, narzucając się nam niezależnie od obecnego działania, wskazuje, że norma jako czynność trwała idealnie przed jej obecną aktualizacją w naszej świadomości.

Sprawdzian to — powtarzamy — nieścisły, gdyż i sama nowość czynności jest tylko kwestią stopnia; w teoretycznej refleksji przy tym za-

stosować go niepodobna i porównując czynności już spełnione na podstawie ich wyników kierować się trzeba jedynie ich mniejszym lub większym podobieństwem. O to jednak chodzi, że w tych granicach, w jakich czynność traktujemy jako jedną i tę samą, musimy uważać wszystkie odmiany jej formy i funkcji, jakie znajdziemy w różnych systemach i w różnych aktualizacjach, za przynależne do niej, stanowiące razem całkowitą konkretną jej formę i całkowitą konkretną jej funkcję, podobnie jak przedmiotowi, dopóki go uważamy za ten sam, przypisać musimy wszystkie właściwości, jakie w różnych związkach i w różnych doświadczeniach są mu nadawane. O ile zaś stwierdzamy, że ta różnorodność formy i funkcji powiększa się w kolejnych aktualizacjach tak, że czynności już nie możemy — w myśl poprzednio uznanych kryteriów — uważać nadal za jedną i tę samą, w takim razie musimy wywnioskować, że czynność zróżniczkowała się, rozdzieliła na dwie lub więcej czynności odmiennych; i odwrotnie, jeżeli czynności, pierwotnie traktowane jako różne, w kolejnych aktualizacjach upodabniają się do siebie w formie i funkcji tak, że można je nadal uważać za jedną, wtedy wnioskujemy, że owe dwie lub więcej czynności zlały się w jedną obiektywną czynność.

To wyłanianie się, przez zróżniczkowanie, nowych czynności z dawnych, które na każdym kroku spotykamy w ewolucji dziejowej — oraz, rzadziej znajdywane, łączenie się upodabniających się czynności — pozwala nam ująć całokształt znanych nam obiektywnych czynności, rozwijających się w czasie jako jeden tworzący się świat idealny. W obrębie tego świata znajdujemy mniej lub więcej zróżniczkowane dziedziny działalności, które wprawdzie wielokrotnie łączą się i krzyżują, lecz których zróżniczkowanie raczej wzrasta, niż zmniejsza się. W obrębie każdej takiej dziedziny czynności są do siebie podobniejsze formalnie i funkcjonalnie niż w porównaniu z czynnościami innych dziedzin i genetyczny ich związek jest ściślejszy, zróżniczkowanie ich wewnątrz danej dziedziny nastąpiło względnie później niż odłączenie się tej dziedziny od innych. Tak np. z pierwotnie niezróżniczkowanego kompleksu czynności, który na niższym poziomie kultury łączył w sobie problematy i zamiary religijno-magiczne, poznawcze, estetyczne, moralne, polityczno-prawne, w pewnej części nawet techniczne i ekonomiczne, wydzieliły się drogą stopniowego różniczkowania dziedziny religii, wiedzy, sztuki, moralności, polityki, techniki, ekonomii, które wprawdze, jak to później zobaczymy, wpływają jeszcze na siebie pośrednio *, ale z których każda rozwija się w sposób ciągły, nawiązując nowe czynności do dawnych czynności tej samej dziedziny, różniczkując się w dalszym ciągu na mniejsze działy (np. poszczególne nauki, poszczególne specjalności estetyczne lub techniczne, poszczególne gałęzie działalności ekonomicz-

---

* Zob. s. 177 - 180 niniejszego tomu — *przyp. red.*

nej, administracji państwowej itd.), ale mimo to zachowując pewną wspólność form i funkcji pozwalającą ogólnie określić każdą dziedzinę w odróżnieniu od pozostałych.

Wszelki związek czynności ludzkich, czy to wewnątrz systemów, czy też pomiędzy systemami, w postaci różniczkowania się i całkowania czynności i ciągłości genetycznego rozwoju, jest tedy związkiem idealnym, niezależnym od wszelkich mechanicznych, biologicznych, psychologicznych podstaw. Czynności łączą się w systemy idealne, które wprawdzie mają empiryczne źródła w aktach podmiotów indywidualnych, które, ściśle biorąc, nigdy nie są całkowicie zakończone, absolutnie niezmienne i zamknięte w sobie, lecz które w samym przebiegu swego powstawania i aktualizacji wznoszą się ponad dowolność zachceń tworzących je osobników, zbliżają się do absolutnej, platońskiej idealności jako do ostatecznej granicy swego trwania. Całokształt tych systemów — świat idealny — choć rozwija się tylko przez akty ludzkie, nie jest jednak ani zawarty w psychikach ludzkich, ani oparty na rzeczywistości, która, przeciwnie, jemu zawdzięcza swój wzrost i wszelki porządek racjonalny, jaki w ogóle posiada. W wewnętrznej, idealnej ciągłości i względnej prawidłowości logicznej tego idealnego świata szukać też musimy wyjaśnienia zagadnień, które realistyczna teoria kultury rozwiązać się starała na gruncie biologicznym lub psychologicznym.

Faktem jest, że działalność ludzka okazuje nieraz znaczną jednorodność nawet tam, gdzie nie może być mowy o naśladownictwie lub o społecznym narzucaniu jednostkom tych samych typów postępowania. Faktem jest również, że twórczy rozwój kultury przedstawia się jako w znacznej mierze ciągły, związany z bliższą lub dalszą przeszłością nawet tam, gdzie brak ciągłości tradycji społecznej, gdzie zdobycze przeszłości nie mogły się udzielić bezpośrednio nowym pokoleniom, i że w każdym okresie rozwoju zakres możliwych odmian istniejących form kulturalnych jest ograniczony, pole nowości i dowolności niezbyt obszerne [10]. Ta względna jednorodność, ciągłość i ograniczoność zakresu działalności kulturalnej dała naprzód asumpt do idealistyczno-racjonalistycznej „filozofii dziejów", do poglądu, że rozwój kultury odbywa się według gotowego z góry planu, czy to narzuconego światu humanistycznemu przez moce transcendentne, czy też zawartego w immanentnej, idealnej istocie tego świata. Hegelianizm stanowi najwyższy szczyt tej filozofii, która zresztą upaść musiała z postępem badań historycznych i etnologicznych, wykazujących, że jednorodność, ciągłość i ograniczoność zakresu działalności kulturalnej są tylko przybliżone i względne,

---

[10] Do kwestii ciągłości rozwoju kulturalnego zob. A. Vierkandt, *Die Stetigkeit im Kulturwandel*, Leipzig 1908. Nie możemy na tym miejscu wdawać się w roztrząsanie licznych problematów specjalnych wiążących się z tym zagadnieniem; mamy nadzieję, że w przyszłości będziemy mogli do niego powrócić.

że zarysowują się tylko szkicowo na tle skomplikowanego, na pół chaotycznego przebiegu kulturalnego stawania się, że wykryć je można tylko w poszczególnych dziedzinach kultury i w poszczególnych liniach rozwojowych, z których każda może zresztą zmieniać kierunek, nawracać, rozgałęziać się na nowe, i że o jakimś celowym, z góry nakreślonym porządku ewolucji dziejowej w ogóle nawet mowy być nie może.

Antytezą idealistycznego racjonalizmu jest naturalistyczna interpretacja kultury, której podstawy poddaliśmy krytyce w poprzednich rozdziałach. Względna jednorodność i ciągłość historycznie rozwijającej się działalności ludzkiej jest według tej interpretacji wynikiem dziedzicznej wspólności i trwałości cech biopsychicznych działających osobników, z mniej lub więcej ważnym udziałem warunków naturalnego otoczenia i tradycji społecznej. Na pierwszy rzut oka pogląd ten ma doniosłą wyższość metodologiczną nad idealizmem typu heglowskiego; nie wymaga on mianowicie jakiegoś absolutnego racjonalnego porządku, którego nie ma i być nie może, uwzględnić chce nie tylko przybliżoną jednorodność i ciągłość, ale i częściową niejednorodność i względną przerywalność linii ewolucyjnych. Nie potrzebujemy jednak powtarzać tu argumentów wykazujących, że do zagadnień kultury biologicznych koncepcji stosować nie można. Związek genetyczny istot żyjących nie ma nic wspólnego ze związkiem genetycznym czynności kulturalnych, jest z nim zupełnie niewspółmierny; organizmy żyjące, jak cała w ogóle rzeczywistość, są przedmiotem, nie podłożem działalności. Jednorodność ustroju biologicznego ludzi i dziedziczenie cech biologicznych są to oczywiste pewniki, lecz stoją one dla teorii kultury w równym rzędzie z jednostajnością i trwałością przedmiotów i systemów natury nieorganicznej. Wchodzą one w zakres właściwości charakteryzujących *warunki* realne, z którymi działalność ma do czynienia. Powtarzalność podobnych warunków w przestrzeni i ciągłość ich ewolucji w czasie może, rozumie się, ułatwiać powtarzanie tych samych czynności i sprzyjać ciągłości ich rozwoju, ale po to, aby warunki — włączając warunki organiczne — mogły odegrać tę ułatwiającą rolę, trzeba aby idealnie ta sama czynność w ogóle mogła być spełniona wielokrotnie, aby nowa czynność mogła idealnie nawiązać do dawnej. Jakie stanowisko ta lub owa czynność zajmie wobec danych sobie warunków (a więc i wobec ciała należącego do działającego podmiotu, podobnego czy nie do ciał innych działających podmiotów, obdarzonego czy nie określonymi dziedzicznymi cechami), jaki zamiar poweźmie ona, jak zużytkuje te spomiędzy warunków, które w związku z zamiarem wzięła pod uwagę — to wszystko zależy nie od „otoczenia", nie od organizmu, lecz od formy i funkcji tej czynności. Żadne biologiczne czy biopsychiczne przyczyny nie wytłumaczą, dlaczego Kant podjął pewne zagadnienia Hume'a, a Fichte pewne zagadnienia Kanta, dlaczego sztuka Odrodzenia nawiązała do wzorów starożytnych, dlaczego niektóre wynalazki dokonane zo-

stały prawie jednocześnie i niezależnie od siebie przez kilku ludzi, dlaczego znajdujemy pewne analogiczne formy ustroju społecznego u starożytnych Greków i u Indian Ameryki Północnej, inne u tychże Greków i Polinezyjczyków itd.

Jedyna możliwa interpretacja owej względnej jednorodności i ciągłości działalności ludzkiej oprzeć się musi na ogólności i trwałości form i funkcji kulturalnych. Ta sama powtarzalna czynność spełniana być może w odległych krajach lub odległych epokach przez ludzi nic o sobie nie wiedzących, podobnie jak ten sam przedmiot może być postrzegany w odległych krajach i odległych epokach przez ludzi nic o sobie nie wiedzących — po prostu dlatego, że ta czynność już idealnie trwała, jako obiektywna forma i funkcja, że każdy, kogo poprzednia działalność do nich doprowadziła, może tę formę i funkcję aktualnie odtworzyć, podobnie jak każdy może postrzec realnie trwający przedmiot, gdy przebieg jego doświadczenia postawi go wobec tego przedmiotu. Jeżeli trudno nam to sobie uświadomić, to dlatego, że w ogóle o przedmiotach więcej wiemy niż o czynnościach i że w szczególności znamy warunki potrzebne do postrzeżenia przedistniejącego przedmiotu, zwłaszcza materialnego, tymczasem jeszcze nie znamy czynników potrzebnych dla niezależnej od innych ludzi aktualizacji idealnie trwającej czynności.

Dalej zaś, ta sama nowa czynność może być spełniona po raz pierwszy przez kilku ludzi naraz, ponieważ jest ona odmianą jakiejś poprzedniej czynności, której forma i funkcja były tym ludziom dostępne, ponieważ skala możliwych odmian określonej czynności jest ograniczona i ponieważ taka a nie inna spośród możliwych odmian była każdemu z tych ludzi nasunięta przez ten sam lub podobny system czynności, który oni naonczas aktualizowali. Świadome wreszcie nawiązanie poprzez mowę, pismo itp. do czyjejś poprzedniej działalności jest możliwe dlatego, że podobnie jak wzajemne udzielanie sobie doświadczeń za pomocą porozumienia znakami czy słowami ułatwia osobnikowi postrzeżenie tego samego przedmiotu, który innym już był znany, tak też symbolizacja czynności ułatwia osobnikowi spełnienie tej samej czynności, którą inni już spełniali, aktualizację tej samej idealnej formy i funkcji. Jak udzielanie innym własnych doświadczeń byłoby niemożliwe, gdyby przedmioty doświadczane obiektywnie nie istniały, tak też podsuwanie innym własnych czynności lub odtwarzanie czynności cudzych byłoby niemożliwe, gdyby czynności nie były idealnie ustalone, gdyby po spełnieniu nie trwały w swej funkcji i formie [11].

Powyższe założenia dopiero pozwalają nam w pełni uwzględnić tę względną prawidłowość, jaka w świecie humanistycznym faktycznie, empirycznie wykryć się daje, nie postulując niemożliwej racjonalności ani też nie odwołując się do irracjonalnej, na wpół mistycznej jedności

[11] Zob. rozdz. następny.

i ciągłości życia organiczno-psychicznego. Stwierdzamy trwanie i stopniowe różniczkowanie się czynności kulturalnych w dziejach, stwierdzamy całą tę względną jednolitość czynności ludzkich w ogóle, a specjalnych dziedzin myśli czynnej w szczególności, o której mówiliśmy poprzednio. Ale to stopniowe różniczkowanie się czynności jest wynikiem twórczej inicjatywy jednostek i dlatego nie daje się ująć w żadne prawa; ogólna ewolucja intelektualna, estetyczna, moralna, ekonomiczna, polityczno-prawna itd. nie odbywa się w jakimś jednym kierunku, oznaczonym dla każdej dziedziny, lecz w wielu rozbieżnych kierunkach. Zdarzyć się może, iż spośród wielu rozgałęzień, wielu rozpoczynających się nowych linii rozwojowych, niektóre przerywają się zaraz lub wkrótce po rozpoczęciu i może nigdy, może dopiero po setkach lub nawet tysiącach lat nawiązane zostają, inne natomiast rozwijają się w dalszym ciągu, rozgałęziając się ze swej strony w nowe a nieoczekiwane linie specjalne. Co więcej, choć każda czynność, nawet najoryginalniejsza, jest z tego punktu widzenia dalszym ciągiem jakiejś innej, poprzednio spełnionej i idealnie trwającej czynności, jednakże niekoniecznie nawiązuje ona do najpóźniejszych, najwyżej rozwiniętych czynności w danej dziedzinie, do najdalej posuniętych linii rozwojowych. Przeciwnie, nieraz sięga wstecz, do dawnych czynności bądź wciąż jeszcze aktualizowanych, bądź zapomnianych od wieków. To tłumaczy nawroty ewolucji kulturalnej, pozorne cofania się i powtarzania, gdy żywotna dotychczas linia rozwojowa kończy się, natomiast rozwój rozpoczyna się znów od stadium, w którym już był niegdyś, tylko w nowym kierunku. To tłumaczy również zjawisko, na którym naturalizm zawsze oprzeć się usiłuje — mianowicie, że najdawniejsze, pierwotne czynności są jeszcze aktualne na najwyższym poziomie kultury. W każdym pokoleniu pewne czynności nawiązują do nich na nowo. Elementarna działalność samozachowawcza, czynności płciowe, czynności zabawy, najprostsze czynności społeczne, czynności umysłowe „zdrowego rozsądku" są to jak gdyby prastare pnie, wypuszczające wciąż nowe gałązki u spodu. Zarazem jednak pewna część działalności nawiązuje do dalej i najdalej rozwiniętych czynności danego okresu, tak że pomimo częściowych nawrotów całkowita ewolucja kultury jest bezpowrotnym, jedynym przebiegiem.

Czy i o ile przebieg ten nazwany być może *postępem*, czy różniczkowaniu się czynności towarzyszy ich doskonalenie, tego teoretyk powiedzieć nie może, nie wprowadzając pierwiastka oceny, na który w nauce miejsca nie ma — z wyłączeniem oczywiście ocen nauki samej z punktu widzenia sprawdzianów czysto poznawczych. Niezaprzeczenie, ilość różnorodnych idealnych czynności wzrasta wciąż, co chwila bowiem powstają nowe funkcje i formy, te zaś funkcje i formy, które poprzednio zostały wytworzone, są niezniszczalne, mogą być zawsze, nieograniczenie aktualizowane, choć trwanie zapomnianych, dawnych czynności w świetle ich realnego wpływu na doświadczenie jest tylko potencjal-

ne [12]. Niezaprzeczenie również, wraz z tym narastaniem działalności i wzmaganiem się jej różnorodności i bogactwa podnosi się też skala twórczości i oryginalności, tym samym zaś przyspiesza się tempo dalszego jej wzrostu. Stwierdzamy wreszcie, że systemy czynności stają się coraz obszerniejsze i bardziej skomplikowane; porównajmy np. jakiś nowoczesny system państwowy z dawniejszymi, jakąś nowoczesną teorię naukową z poglądem teoretycznym naszych przodków sprzed kilku tysięcy lat, współczesną fabrykę z warsztatem średniowiecznym. Z punktu widzenia abstrakcyjnego więc możemy bez wątpienia mówić o rozwoju działalności; ale rozwój ten dopiero wtedy nazwać możemy postępem, jeżeli większą różnorodność form i funkcji, szerszą skalę twórczości, złożoność systemów uznamy za pozytywne wartości.

Dla nauki ważne jest to, że ogólny kierunek rozwoju jest nieodwracalny, a więc, że każda czynność, późniejsza w czasie, formalnie i funkcjonalnie reprezentuje też dalsze stadium rozwojowe w porównaniu z *jakąś* czynnością wcześniejszą, z której zróżniczkowania powstała, choć bynajmniej nie wszystkie czynności późniejsze są rozwojowo dalej posunięte od wszystkich czynności wcześniejszych. Na tej podstawie w każdej dziedzinie kultury, w której stwierdzić można ciągłe linie rozwojowe, da się ustalić pewna hierarchia rozwojowa czynności, a raczej pewna seria hierarchii rozwojowych. Przekonamy się później, jakie znaczenie posiada to dla systematyzacji tej nauki humanistycznej, której budową specjalnie się zajmujemy.

---

[12] Zasadę niezniszczalności funkcji kulturalnych znajdujemy już u A. Coste'a, *Principes d'une sociologie objective* [Paris 1899]. Również u Coste'a spotykamy interesującą próbę uwzględnienia zarówno przyczynowej, jak też twórczej strony życia społecznego. Te podobieństwa są jednak tylko przypadkowe, nie znałem bowiem zupełnie poglądów Coste'a w czasie, gdy niniejszy zarys ogólnej teorii kultury opracowywałem.

# V. Osobowość i zbiorowość

## *Indywiduum a osobowość*

Zamieszczony w poprzednich rozdziałach zarys kulturalistycznej teorii rzeczywistości i działalności w związku z towarzyszącą mu krytyką naturalizmu doprowadza nas do najtrudniejszego zagadnienia filozofii kultury — zagadnienia świadomego osobnika ludzkiego jako podmiotu doświadczającego i tworzącego zjawiska kulturalne; to zagadnienie zaś z kolei zmusza nas do rozpatrzenia społeczeństwa jako konkretnego zrzeszenia tych osobników. W traktowaniu obu tych zagadnień ograniczymy się, jak to czyniliśmy dotychczas, do tego minimum rozważań, które jest niezbędne z uwagi na metodologiczne przesłanki nauk humanistycznych w ogóle, a socjologii w szczególności.

Z naszej krytyki naturalizmu wynika, że osobnik ludzki w swej istotnej, konkretnej całości nie stanowi zamkniętej w sobie psychiki, zbiornika lub przebiegu doznań — doznanie bowiem nie jest kopią przedmiotu czy skutkiem jego wpływu, lecz nieodłącznym jego składnikiem; wynika również, że osobnik nie daje się pojąć jako jednostka biologiczna, żyjący i świadomy organizm — organizm bowiem nie jest podłożem, źródłem czy kompleksem czynności osobnika, do którego należy, lecz podmiotem tych czynności.

W przeciwieństwie do powyższych realistycznych koncepcji spotykamy idealistyczne pojmowanie osobnika świadomego. Według tego pojmowania jest on „jaźnią", dostępnym refleksji podmiotem syntetyzującym w jedną całość indywidualne doświadczenia i czynności. I tego określenia jednak bez zastrzeżeń przyjąć nie możemy. Nie chcemy negować podmiotowego charakteru osobnika; empirycznie jednak, dla naukowych zadań, ten podmiotowy charakter nie na wiele nam się przyda. Z punktu widzenia teoretycznej refleksji synteza podmiotowa wcale się empirycznie nie objawia. Musiałaby się ona objawić w jakimś związku systematycznym, łączącym wszystkie indywidualne przedmioty lub wszystkie indywidualne czynności jako indywidualne. Tymczasem wszelkie systemy, jakie znamy, są obiektywnymi, nadindywidualnymi systemami, cało-

kształt indywidualnego doświadczenia i działania bynajmniej nie stanowi jakiegoś swoistego systemu, obejmującego i kształtującego inne systemy, które w zakres jego wchodzą. Istnieją, prawda, systemy czynności stanowiące indywidualność w znaczeniu społecznym i o nich później będzie mowa; obejmują one jednak tylko pewną część indywidualnej działalności i podstawą ich nie jest podmiotowość osobnika, lecz zawsze obiektywny, nadindywidualny związek pomiędzy czynnościami. Jedynie empiryczny objaw podmiotowości osobnika, który moglibyśmy za taki uważać, polega na tym, że każda aktualnie spełniana czynność jest formalnie podmiotowa w odniesieniu do zjawiska danego jej i dla niej, każde zaś aktualnie dane w swej treści i znaczeniu zjawisko jest formalnie przedmiotowe w odniesieniu do jakiejś czynności *. Wystarczy to do wnioskowania, że tę cechę podmiotowości zawdzięcza czynność osobnikowi, który ją i jej przedmiot aktualizuje; można więc tego osobnika nazywać „podmiotem" w formalnym znaczeniu — nazwa, którą zresztą w tym samym znaczeniu zastosować można do grupy współdziałających osobników lub do owej nadindywidualnej jaźni, którą postulował idealizm niemiecki i którą *implicite* postuluje wszelka epistemologia uznająca czyste, absolutne poznawanie.

Nie podmiotowość więc w znaczeniu przeciwstawienia myśli i przedmiotu myśli, „ja" i „nie-ja", określa osobnika świadomego, choć formalnie też mu przysługuje. Istoty jego szukać musimy gdzie indziej — w przeciwstawieniu nadaktualnej „obiektywności" zarówno przedmiotów realnych, jak myśli oraz aktualnej „subiektywności" doświadczeń zarówno aktów, jak danych. I tu musimy przede wszystkim wyłączyć, dla obecnych naszych zadań, wszelkie próby określenia metafizycznej istoty indywidualności w absolutnym jej pojmowaniu. W granicach empirycznej obserwacji stwierdzamy tylko, że przedmioty i czynności zbiegają się niejako we wspólnym ognisku aktualności i z tego ogniska wychodzą w świat. Wiemy, czym jest aktualność, owa pierwotna, bezpośrednio nie dająca się ująć w refleksji, a jednak każdemu z nas w każdej chwili „znana", jedność obecnego doświadczenia przedmiotów jako danych i obecnego spełniania czynności jako aktów. Nie wiemy jednak, *czym* jest owo ognisko aktualności, ów ośrodek doświadczenia i działania; nie objawia się ono bowiem ani jako specyficzna dana, ani jako odrębny akt. Dzięki temu, że to ognisko jest, osobnik świadomy wyraża się w każdym doświadczeniu, w każdym akcie jako jedyne, nieporównane, niepowtarzalne *indywiduum*; zasada jego indywidualności jednak jest nam empirycznie niedostępna. Może metafizyka zdoła wysnuć dalsze, transcendentalne wnioski z pewnika, że ogniska aktualności, indywidualizujące osobników świadomych, w ogóle są; nauka jednak poza ten pewnik wyjść nie może i musi zadowolić się stwierdzeniem tych właściwości, które istnienie tych

---

* Por. przypis na s. 23 niniejszego tomu — *przyp. red.*

ognisk i wypływający stąd indywidualny charakter osobników świadomych nadaje humanistycznemu, doświadczalnemu światu.

Otóż w świetle uwag powyższych osobnik świadomy, rozpatrywany w całej swej empirycznie przejawiającej się indywidualności, przedstawia się jako konkretna *osobowość*, tj. jako całokształt zjawisk dynamicznieześrodkowujących się dookoła owego niedostępnego naszej nauce ogniska. Toześrodkowywanie się jest ciągłym kolejnym przebiegiem *subiektywizacji* i *obiektywizacji*. Obiektywne, realne przedmioty i obiektywne, idealne czynności stają się dostępne świadomemu osobnikowi przez to, że się stają aktualne, że w ciągłym dynamicznym przebiegu wydzielane są niejako z obiektywnych systemów, do których należą, są doznawane i wykonywane w aktualności, tworzą jedyny, niepowtarzalny, „mój" szereg danych doświadczenia i aktów, różny od „cudzych" szeregów. Ten dynamiczny przebieg sprowadzania realnych przedmiotów i idealnych czynności do aktualności, przekształcania ich w doświadczalne dane i akty, jest właśnie subiektywizacją rzeczywistości i myśli czynnej. Należy jednak zdawać sobie sprawę, że ta subiektywizacja nigdy nie jest dokonana, zawsze tylko dokonywająca się, że przedmioty i czynności nigdy nie przestają całkowicie być realne lub idealne w obiektywnym znaczeniu, nigdy *nie są jedynie* doznaniami i aktami świadomości. Szereg „moich" danych doświadczenia i aktów nie przeciwstawia się światu jako coś odrębnego, lecz rozwija się w łonie empirycznego świata; nie kopie przedmiotów i czynności, lecz sameż przedmioty i czynności stają się danymi doświadczalnymi *resp.* aktami. Osobowośc, rozpatrywana z tego punktu widzenia, jest ciągle tworzącym się całokształtem owych przedmiotów i czynności *stających* się danymi doświadczalnymi i aktami; znajduje się ona pomiędzy obiektywnością a subiektywnością, w prądzie subiektywizacji tego, co było obiektywne. To jest empiryczny osobnik świadomy jako osobowość bierna, receptywna.

Osobowość posiada jednak inną jeszcze, czynną stronę, którą w równym stopniu uwzględnić trzeba, aby zdać sprawę nie tylko z wpływu wywieranego przez świadomego osobnika na świat obiektywny, ale również z możliwości indywidualnego przystosowania się do tego świata. Czysto bierna osobowość nie tylko nie mogłaby nic dodać przez swe doświadczenia i akty do realnych przedmiotów i idealnych czynności, lecz nigdy nie mogłaby nawet osiągnąć dostatecznego poziomu obiektywności. aby ten świat należycie sobie uświadomić. Bierne przyswajanie sobie zjawisk jest przechodzeniem ich od obiektywności do subiektywności i im doskonalsze, im bardziej osobiste stają się przedmioty i czynności, w tym większej mierze nabywają charakteru danych doświadczenia i aktów i zatracają swój systematyczny związek z innymi przedmiotami lub czynnościami. Ponieważ zaś wiemy, że osobnik świadomy faktycznie, choć niedoskonale, osiąga obiektywność, czy to tworząc nowe przedmioty

realne i czynności idealne, czy też tylko odtwarzając przedmioty i czynności, które już przedtem wchodziły w skład obiektywnego realnego lub idealnego świata, wnioskujemy i stwierdzamy, że osobnik świadomy nie tylko przyswaja sobie obiektywne przedmioty i czynności, nadaje im osobisty charakter przez przekształcenie ich w doświadczalne dane i akty, ale też, odwrotnie, nadaje własnym doświadczeniom cechę obiektywną, nadosobistą, przekształca swe dane w przedmioty, kojarząc je racjonalnie z innymi danymi, podnosi swe akty do godności czynności idealnych, łącząc je logicznie z innymi aktami. Osobowość, rozważana z tej czynnej strony, jest całkowitym przebiegiem obiektywizacji, bezustannie rozwijającym się i tworzącym całokształtem danych stających się przedmiotami, aktów stających się czynnościami idealnymi.

Słowem, konkretna osobowość i świat konkretny nie są to odrębne i przeciwstawne istotności, lecz przenikające się nawzajem stawania się. Z jednej strony część obiektywnego świata, nie przestając trwać obiektywnie, utożsamia się z osobowością, podlega subiektywizacji w aktualnym przebiegu; z drugiej strony osobowość, nie przestając trwać jako subiektywna seria doświadczeń, utożsamia się z dostępną jej częścią obiektywnego świata, obiektywizuje się w aktualnym przebiegu. W pierwszym kierunku osobowość staje się i rozwija jako składnik konkretnego świata; w drugim kierunku staje się i rozwija jako współtwórca lub odtwórca tego świata.

Z powyższego oczywiście wynika, że osobowość w konkretnym swym dynamicznym całokształcie jest irracjonalna, nie daje się ująć poznawczo ani jako system przedmiotów, ani jako system czynności; w skład jej bowiem wchodzą częściowo liczne i różnorodne, a przy tym niedoskonałe w swej budowie, systemy realne i idealne i na odwrót, sama ona wchodzi w skład licznych i różnorodnych systemów. Jest ona płynnym chaosem, ponieważ cały świat konkretny, w którego łonie tworzy się ona, jest płynnym chaosem; i na odwrót, świat konkretny jest chaosem, ponieważ tworzy się i rozwija dzięki wielości chaotycznych i zmiennych osobowości. Można wyróżnić w przebiegu stawania się konkretnej osobowości pewne linie rozwojowe, pewne stale powracające, powtarzalne fakty oraz ciągłości w ewolucji faktów niepowtarzalnych; lecz każda rekonstrukcja poznawcza, którą na tych podstawach oprzeć usiłujemy, musi być jednostronnym, fragmentarycznym skrótem — i takich skrótów może być wiele, mniej lub więcej niedoskonałych. Nie ma nauki, która by mogła dać teorię osobowości ludzkiej, podobnie jak nie ma nauki, która by mogła dać teorię świata konkretnego w jego całości. Możliwe są tylko, z punktu widzenia różnych nauk, teorie pewnych stron czy pewnych części osobowości, które nazywać będziemy teoriami indywiduum raczej niż teoriami osobowości, ponieważ każda z nich uznaje indywidualność jako charakterystykę wspólną tych zjawisk osobowych, którymi się zaj-

muje, żadna zaś nie uwzględnia osobowości konkretnej w całkowitym, określonym powyżej charakterze *. Mamy więc biologiczną teorię indywiduum, biorącą pod uwagę jeden fragment osobowości — organizm — i usiłującą zgrupować dokoła tego fragmentu możliwie największą ilość zjawisk osobistych; mamy psychologiczną teorię indywiduum, która rozpatruje subiektywną stronę osobowości, sztucznie wyodrębnioną i przeciwstawioną jej obiektywnej stronie i usiłuje wykryć jakąś prawidłowość w tej sztucznie wydzielonej serii subiektywnych zjawisk. Podobnie też, jak zobaczymy później, możliwa jest socjologiczna teoria indywiduum, również jako specjalna i częściowa synteza pewnych zjawisk osobistych.

## *Zbiorowość a teoria organizmu społecznego*

Przejdźmy teraz do problematu zrzeszenia osobników świadomych — przede wszystkim, oczywiście, osobników ludzkich. Posiada on dla nas wielką doniosłość, nie tylko ze względu na jego znaczenie dla zagadnień kulturalnych w ogóle, ale także, i przede wszystkim, ze względu na sprawę zadań i metod socjologii, która — jakiekolwiek zresztą mogą być różnice w poglądach na jej istotę — w każdym razie, według zgodnej opinii wszystkich socjologów, ma do czynienia ze zrzeszeniami ludzkimi. Problemat ten pozostawialiśmy prawie zupełnie na uboczu w dotychczasowej krytyce naturalizmu i naturalistyczno-psychologicznego dualizmu, ponieważ, dopóki naturalizm stoi na gruncie teorii indywiduum jako odrębnej organicznej lub psychologicznej jednostki i gatunku jako zbioru podobnych jednostek, fakt zrzeszenia pozostaje dla niego zjawiskiem drugorzędnym, zdeterminowanym przez te same czynniki, które warunkować mają świadome życie kulturalne w ogóle. Zasadniczo nowy moment wchodzi w grę dopiero wtedy, gdy naturalizm wprowadza pojęcie społeczeństwa jako zupełnie odrębnej, nadindywidualnej całości, organicznej czy psychologicznej. Musimy tedy poddać krytycznej rozwadze odnośne teorie, zanim spróbujemy określić konkretne zrzeszenie ludzkie z kulturalistycznego stanowiska.

Słynna teoria „organizmu społecznego", niegdyś zapoczątkowana przez Hobbesa, później samodzielnie nakreślona przez Comte'a [1], rozwinięta

---

[1] U którego zresztą współistnieje *implicite* z teorią społeczeństwa jako świadomości zbiorowej, którą rozpatrzymy w następstwie.

* W kwestii rozbieżności między filozoficznym i naukowym wyjaśnianiem indiwiduum zob. F. Znaniecki, *The Laws of Social Psychology*, Poznań-New York 1925, s. 298 - 299.

W późniejszych pracach Znaniecki nie wiązał terminu „osobowość" wyłącznie z przedstawionym powyżej znaczeniem konkretnym, przeciwnie — nadawał mu szereg znaczeń szczegółowych, wyróżniając w osobowości kulturowej osobowość techniczną, społeczną, poznawczą itd., por. przyp. red. na s. 282 niniejszego tomu — *przyp. red.*

przez Spencera [2], Lilienfelda [3], Schäfflego [4], Wormsa [5], Izouleta [6], Fouilléego [7], nie straciła jeszcze znaczenia; wielu socjologów, nawet spomiędzy tych, który ją odrzucają w dosłownym sformułowaniu, przypisuje jej do dziś dnia charakter naukowo pożytecznej analogii [8]. Pomimo więc licznych krytyk, których była już przedmiotem, musimy ją tu poddać choćby krótkiej, lecz zasadniczej analizie, zwłaszcza że sami jej krytycy przeważnie dotychczas stali na tym samym gruncie co ona i przyjmowali jej ogólne przesłanki.

Przesłanki te sprowadzić można do dwóch najgłośniejszych: 1) społeczeństwo jest realnym agregatem biologicznych lub biopsychicznych indywiduów; 2) agregat ten jest zorganizowaną całością, obejmującą w sobie całkowicie wchodzące w jego skład indywidua. Obie przesłanki są przyjmowane nie tylko przez zwolenników teorii organizmu społecznego, ale i przez większość jej przeciwników; co więcej, znajdujemy je u podstaw tego pojmowania społeczeństwa, którym posługują się dziś potocznie inne nauki humanistyczne — zwłaszcza ekonomika i teoria państwowości — oraz które wszechwładnie niemal panuje w popularnej refleksji nad życiem społecznym. Krytyki skierowane przeciwko teorii organizmu społecznego dotyczą przeważnie tylko punktów drugorzędnych: czy należy włączać do społeczeństwa, prócz indywiduów ludzkich, materiały, narzędzia i wytwory ich działalności [9], czy jedność agregatu społecznego jest dość zwarta, aby agregat ten uważać można za nową biologiczną lub biopsychiczną realność [10], czy związek pomiędzy indywiduami w agregacie społecznym jest fizyczny, psychofizyczny lub psychologiczny [11], o ile

---

[2] H. Spencer, *Zasady socjologii*, cz. 1 - 2 [cz. 1 - 6 tłum. J. K. Potocki, Warszawa 1889 - 1891, cz. 7 tłum. J. Stecki, Warszawa 1898 — *przyp. red.*].

[3] P. Lilienfeld, *Gedanken über die Sozialwissenschaft der Zukunft*, Mitau 1873, 5 t.

[4] A. Schäffle, *Bau und Leben des sozialen Körpers* [1875 - 1878, 7 t., wyd. 2, Tübingen 1881, wyd. poprawione 1896, 2 t.]. Jest to najgruntowniejszy i najbardziej konsekwentny z systemów socjologicznych opartych na pojęciu organizmu społecznego.

[5] R. Worms: *Organisme et société*, Paris 1896; *Philosophie des sciences sociales*, Paris 1901 - 1907 (w tym ostatnim dziele teza mniej radykalnie postawiona).

[6] J. Izoulet, *La cité moderne*, Paris 1895.

[7] A. Fouillée, *La science sociale contemporaine*, Paris, Alcan; w późniejszej pracy, *Le mouvement positiviste et la conception sociologique du monde* [Paris 1896], zajmuje Fouillée stanowisko zbliżone do psychologizmu społecznego, o którym później.

[8] Tak czynią np. J. Baldwin, P. Barth, G. de Greef, E. Majewski.

[9] Lilienfeld i Schäffle odpowiadają na to pytanie twierdząco.

[10] Tu leży właściwie główny punkt sporny pomiędzy tymi, którzy nadają pojęciu „organizm społeczny" znaczenie ontologiczne, a tymi, którzy traktują je tylko jako zasadę heurystyczną.

[11] Spencer nieraz wyraża się, jak gdyby związek ten był w pewnym zakresie fizyczny; Schäfflego pogląd można by na ogół scharakteryzować jako psychofizycz-

typ organizacji agregatu społecznego może być przywrócony do typu organizacji biologicznej [12], czy istnieje centrum świadomości w organizmie społecznym [13]? Nie będziemy się wcale wdawali w dyskusję tych zagadnień wtórnych; zakwestionujemy bowiem całą podstawę, na której rozwinęły się owe zagadnienia.

W charakterze agregatu biologicznych lub biopsychicznych indywiduów społeczeństwo przedstawia się bądź jako część przyrody, bądź przynajmniej jako utwór na poły przyrodniczy, wyrosły na organicznych i — pośrednio — nieorganicznych podstawach. „Ciała i ruchy ziemi nawet przy powierzchownym rzucie oka dzielą się na trzy królestwa bytu i działania: świat nieorganiczny, świat organiczny (roślinno-zwierzęcy) i świat osobowo-społeczny [...]. Błędem byłoby pojmować te trzy królestwa jako od siebie niezależne [...]. Ciało społeczne bierze materiały i siły do życia organicznego swej ludności z natury organicznej i to prawie wyłącznie z tej ostatniej. Inne materiały dla swoich dóbr oraz siły pomocnicze czerpie zarówno z natury organicznej, jako też, masowo, z nieorganicznej" [14]. Sprawa terytorium i ludności staje się podstawową sprawą dla każdego uznającego społeczeństwo za agregat naturalistycznie określonych indywiduów. „Wszystkie elementy społeczeństwa zawierają się w jego fizycznej podstawie, ludności społecznej. Opisowa analiza społeczeństwa musi tedy rozpocząć od zbadania ludności, przede wszystkim z jej zewnętrznej, czyli fizycznej strony, następnie zaś w jej czynnościach świadomych i właściwościach moralnych" [15]. „Terytorium i ludność, te dwa czynniki ogólne, warunkują formę, budowę i dynamikę społeczną; przez pierwsze — ciało społeczne łączy się z całą materią nieorganiczną i z najbardziej oderwanymi elementami tej materii, z matematyką, z mechaniką, z fizyką i z chemią; przez drugą — wiąże się ze światem organicznym, tj. z biologią i z psychologią" [16]. „Terytorium i ludność są to dwa człony nierozdzielne" [17].

Na tej podstawie całe życie kulturalne społeczeństwa zostaje zlokalizowane w obrębie danej ludności, zajmującej dane terytorium; agregat społeczny jest pojęty jako pewnego rodzaju zbiornik, w którym — lub

---

ny; Barth z naciskiem podnosi wyłącznie psychologiczny charakter związku społecznego i zbliża się już częściowo do teorii, którą rozważymy w następstwie, zwłaszcza wtedy, gdy uwydatnia, że społeczeństwo jest „organizacją woli" raczej niż biologicznych jednostek.

[12] Heurystyczna ważność „organicyzmu społecznego" zależy oczywiście od stopnia podobieństwa.

[13] Jedynie R. Worms i J. Novikow z całą konsekwencją przypisują „organizmowi społecznemu" świadomość własną.

[14] A. Schäffle, *Bau und Leben des sozialen Körpers*, t. 1, s. 8.

[15] F. Giddings, *Principles of Sociology* [*An Analysis of the Phenomena of Association and of Social Organization*, New York 1899], ks. 2, rozdz. 1.

[16] G. de Greef, *Introduction à la sociologie*, t. 1, Paris 1911, s. 48.

[17] Tamże, s. 50.

podłoże, na którym — istnieją wszelkie przedmioty i zachodzą wszelkie fakty humanistyczne. Zjawiska techniczne, ekonomiczne, prawne, religijne, estetyczne, intelektualne są ontologicznie zawarte „w społeczeństwie" lub stanowią objawy funkcjonowania społeczeństwa, podobnie jak procesy fizjologiczne i psychoficzne ontologicznie zawierają się w organizmie indywidualnym lub są objawami jego funkcjonowania. Potoczna refleksja społeczna publicystyki i życia codziennego, a nawet mowa, umiejscawiająca zjawiska kulturalne w narodzie pojętym jako zbiór ludności zamieszkującej pewne terytorium, stoi tedy bezrefleksyjnie na tym samym stanowisku, co wszelkie odmiany „organicyzmu społecznego".

Naiwność tej lokalizacji, logicznie wynikającej z teorii społeczeństwa jako biologicznego lub biopsychicznego agregatu, powinna była od dawna otworzyć oczy na błędność owej teorii. Wszak jasne jest, że zjawiska prawne, religijne, estetyczne, intelektualne nie są w ogóle wcale umiejscowione w przestrzeni; istotna ich treść i znaczenie nie ma nic wspólnego z przestrzenno-materialnymi układami. Prawo rzymskie, buddyzm, *Boska Komedia*, rachunek różniczkowy są tym, czym są obiektywnie, gdziekolwiek znajduje się podmiot, który ich doświadcza, i do jakiegokolwiek agregatu społecznego należy; byłyby tym samym dla mieszkańca Marsa w przypuszczeniu, że ten ostatni byłby obznajomiony z językiem, ustrojem, tradycją itd. ludzi, którzy te wartości wytworzyli. System bankowości realizuje się wprawdzie dzięki jednostkom ludzkim, których ciała zajmują miejsca w przestrzeni, i wymaga innych materialnych narzędzi dla swego funkcjonowania, ale ekonomiczna jego treść i znaczenie nie zależy od terytorium zajmowanego przez takie lub inne społeczeństwo lub od rodzaju ludności, z której to społeczeństwo się składa. Dany aeroplan czy fabryka są przejściowo czy stale zlokalizowane, ale „pomysły" areoplanu czy fabryki, stanowiące istotę odnośnych wynalazków technicznych, nie są w żadnym miejscu, nie istnieją wewnątrz czy na podłożu zrzeszonych istot biopsychicznych. Czynność kulturalna jest zawsze wykonywana w granicach naszego doświadczenia przez człowieka posiadającego organizm i ze względu na ten organizm należącego do ludności pewnego terytorium; ale jak już widzieliśmy, czynność z istoty swej nie jest procesem realnym, lecz przebiegiem idealnym i nie zachodzi ani w tym człowieku, ani w tej ludności, ani w jakimś „organizmie społecznym", który ta ludność ma tworzyć.

Co więcej, wszak wiemy, że — jako przedmioty ludzkiego doświadczenia i działalności — terytorium wraz ze wszystkim, co się na nim znajduje, oraz ciała danego zrzeszenia ludzkiego. są składnikami, częściami rzeczywistości danej osobnikom świadomym, należącym do tego zrzeszenia, tak samo jak systemy ekonomiczne lub prawne, jak wartości religijne czy intelektualne. Jakże więc możemy określać zrzeszenie tych osobników jako agregat biologiczny, skoro ten agregat i biologiczne ustroje istnieją tylko jako przedmioty doświadczenia i działania owych zrze-

szonych osobowości? Jakże możemy interpretować społeczeństwo jako organizację przestrzenną, skoro przestrzenność jest cechą niektórych — i tylko niektórych — systemów realnych, danych temu społeczeństwu jako materiał jego działalności? Czymkolwiek jest zrzeszenie konkretnych osobników ludzkich, w każdym razie nie może być ono agregatem organizmów obdarzonych świadomością, bez względu na to, czy węzły pomiędzy tymi organizmami pojmiemy jako fizyczne czy psychiczne. Istnieją niezaprzeczenie grupy społeczne, których specjalny związek opiera się na świadomie przez nich uwzględnionych stosunkach materialnych — biologicznej wspólności pochodzenia lub jedności zamieszkanego przez ich członków terytorium; te jednak stosunki materialne nie są obiektywnymi, realnymi łącznikami, kojarzącymi te jednostki w jedno społeczeństwo niezależnie od ich świadomości, lecz narzędziami ich działalności, którymi posługują się one przy wytwarzaniu i utrzymywaniu pewnego ustroju społecznego, który ani sam nie jest „organiczny", ani nie składa się z organicznych elementów. O tym zresztą szczegółowo pomówimy w przyszłości [18].

Jeszcze oczywiściej błędna jest druga przesłanka „organicyzmu społecznego" orzekająca, że agregat społeczny obejmuje w sobie całkowicie wchodzące w jego skład osobniki. Przede wszystkim, nawet gdybyśmy zdefiniowali osobnika ludzkiego jako indywiduum biopsychiczne, przesłanka powyższa byłaby słuszna jedynie w stosunku do jednego rodzaju grupy: hordy pierwotnej, która jako jedyna grupa, do której dany osobnik należy, absorbuje w sobie, wprawdzie nie wszystkie w ogóle, lecz wszystkie specyficznie społeczne strony świadomego życia każdego ze swych członków. Na wyższych stopniach rozwoju każdy osobnik jest członkiem kilku, niekiedy kilkunastu lub kilkudziesięciu grup naraz i żadna z nich nie obejmuje go w całości. Przeciętny inteligentny Europejczyk jest członkiem rodziny, narodu, gminy, państwa, partii politycznej kościoła, klasy, stowarzyszenia zawodowego, grupy towarzyskiej; wchodzi w stosunki z licznymi i różnorodnymi grupami związanymi wspólnością interesów ekonomicznych; za pośrednictwem prasy jest w związku z grupami literatów, uczonych, artystów, rozproszonych po całym świecie. Niektóre z tych różnych grup (np. gmina lub państwo) mają zadania związane z pewnym terytorium i posiadanie tego terytorium stanowi narzędzie jedności społecznej, u innych (np. naród lub parafia) terytorialne ześrodkowanie może być lub nie być jednym z zadań i narzędzi jedności

[18] Przekonamy się później (cz. druga, rozdz. IV), że pojęcie agregatu czy zrzeszenia społecznego jest kategorią odpowiadającą pewnemu stanowisku praktyczno-społecznemu, zajmowanemu wobec grupy społecznej jako przedmiotu działania. Wyraża ono więc pewną stronę grupy społecznej jako zjawiska humanistycznego i stąd wzięła je socjologia i nadała mu znaczenie kategorii wyrażającej istotę konkretnej zbiorowości jako podstawy i całokształtu zjawisk humanistycznych.

społecznej; większość (partia polityczna, kościół, klasa, stowarzyszenie zawodowe, grupa towarzyska) o tyle tylko zależy od terytorialnej bliskości, o ile ta ostatnia ułatwia porozumiewanie się bezpośrednie członków; liczne inne w ogóle nie mają ze względami terytorialnymi nic wspólnego. Te różne grupy nie są częściami jakiejś jednej grupy. Wprawdzie gminę można uważać za część państwa, ponieważ zadania jej są podobne do zadań państwa, choć spełniane na mniejszą skalę, i ponieważ jest ona aktualnie państwu podporządkowana jako część całości; parafia z tych samych względów jest częścią kościoła, choć posiada może pewne specjalne zadania, których kościół jako całość sobie nie stawia. Ale jasne jest, że ani kościół nie jest częścią państwa, ani państwo — kościoła, choć mogą one współdziałać ze sobą i chociaż może istnieć częściowa lub nawet całkowita łączność osobista pomiędzy nimi, tj. te same osobistości należeć mogą do obu (czasem nawet ta sama osobistość spełnia w obu kierownicze funkcje, jak w Rosji za caratu). Podobnież grupy polityczne, ekonomiczne, zrzeszenia intelektualne lub artystyczne, do których należą członkowie danego państwa zamieszkali na danym terytorium, nie stanowią jednak części składowych państwa, choć możliwe są pomiędzy nimi a państwem różne, nieraz bardzo ścisłe, stosunki. Ze wszystkich grup społecznych naród najbardziej stara się o to, aby wcielić w siebie wszelkie zrzeszenia, do których należą jego członkowie, podporządkowując ich specjalne zadania ogólnym zadaniom narodowym. Nietrudno jednak zdać sobie sprawę, że to wcielenie nie jest jeszcze faktem dokonanym, tylko ideałem, prawdopodobnie niedościgłym, do którego zdążają narody nowoczesne [19].

Owego zorganizowanego „społeczeństwa w ogóle", które by obejmowało w sobie całkowicie biopsychiczne indywidua ludzkie, nie ma tedy wcale. Organizacje społeczne, które rzeczywiście istnieją, są nader różnorodne; każda z nich jest układem pewnych czynności i wartości społecznych [20], lecz nie układem konkretnych, absolutnie istniejących ludzi,

---

[19] Zob. w powyższej kwestii: J. S. Bystroń, *O istocie życia społecznego*, „Ekonomista" 1915, t. 3-4, s. 115 i nast. „Jeśli więc możliwy jest ten stosunek, że jesteśmy razem częścią różnych grup społecznych, nieskoordynowanych, owszem, występujących czasem wrogo względem siebie, to *podstawą społeczeństwa nie może być człowiek w sensie biologicznym czy metafizycznym, ale człowiek w znaczeniu humanistycznym*" (s. 120, podkr. — F.Z.).

[20] E. Jarra (*Ogólna teoria prawa*, Warszawa 1920) definiuje społeczeństwo jako „ogół zorganizowanych stosunków ludzkich". Definicja ta unika zasadniczych błędów zarówno organicyzmu, jak skrajnego psychologizmu; obejmuje jednak zbyt wiele, gdyż nie uwzględnia faktu, że w każdej grupie tylko pewne stosunki stanowią więź społeczną, a przy tym, mówiąc o stosunkach „ludzkich" zamiast „społecznych", otwiera pole do pomieszania zjawisk specyficznie społecznych z innymi zjawiskami kulturalnymi. Pierwsza nieścisłość prowadzi autora do uznania, że np. „powszechny związek ludzkości", całokształt związków społecznych, stanowi społe-

gdyż człowiek do każdej z tych grup wchodzi nie w całej swej konkretności, lecz jedynie z uwagi na jakiś specyficzny, ograniczony kompleks swoich doświadczeń i czynności, zdeterminowanych przez te specjalne stosunki, które w obrębie danej organizacji łączą go z innymi jej członkami. Teoria społeczeństwa jako organicznej całości, zawierającej w sobie biopsychiczne indywidua jako elementy składowe, jest tedy równie bezprzedmiotowa metodologicznie, jak błędna ontologicznie.

## *Zbiorowość a psychologizm społeczny i socjologizm filozoficzny*

Powyższe argumenty nie stosują się jednak do tej koncepcji społeczeństwa, którą nazwać możemy socjopsychologiczną. Koncepcja ta posiada wiele różnych odmian; w tej czy w innej postaci przeważa ona w tych wszystkich kierunkach socjologii, filozofii historii, filozofii prawa, teorii religii, filozofii literatury i sztuki, które pragnęłyby uniezależnić badania zjawisk kulturalnych od naturalistycznych przesłanek, lecz nie zdają sobie sprawy, że to uniezależnienie wymaga przekształcenia od podstaw całego tego poglądu na świat, który panuje w nauce nowoczesnej. Kierunki socjopsychologiczne rozumieją, że zrzeszenie osobników ludzkich w konkretnym swym, empirycznym charakterze nie daje się pojąć jako agregat biologicznych lub biopsychicznych elementów, a jednak nie umieją odrzucić poglądu, według którego każdy osobnik jest biopsychiczną jednostką, świadomością przywiązaną do organizmu. Orientują się one, że osobnik należy do zrzeszenia nie jako organizm, tylko jako świadomość, ale świadomość w dalszym ciągu pojmują jako psychikę, rodzaj swoistej, na pół realnej istotności, chociaż takie pojmowanie jest właśnie wynikiem uznania świadomości za odpowiednik organizmu. Na tym gruncie powstaje znany pseudoproblemat: jak mogą istnieć zjawiska świadome nie zamknięte w psychice indywidualnej, lecz aktualizujące się dla wielu osobników ludzkich naraz? Ten pseudoproblemat stanowił przez długie lata główną oś refleksji, dyskusji i sporów filozoficzno-socjologicznych; jego pseudorozwiązanie polegało na stwierdzeniu faktu, że wspólne zjawiska świadome istnieją, i na uznaniu wszelkich takich zjawisk za „społeczne" w specyficznym znaczeniu, tj. mające swoje źródło w społecznym porozumieniu i współdziałaniu świadomych osobników. Stąd pojęcie świadomości społecznej, istniejącej ponad świadomościami

---

czeństwo tak samo, jak każda poszczególna specjalna organizacja; tymczasem poszczególna organizacja społeczna jest zasadniczo, *ex definitione*, mniej lub więcej racjonalnym systemem stosunków społecznych, gdy „powszechny związek ludzkości" stanowi chaos irracjonalny. Druga nieścisłość pozostaje w związku z przyjęciem przez autora tradycyjnego stanowiska socjologicznego, zgodnie z którym wszystkie zjawiska kulturalne są uznane za społeczne.

indywidualnymi i obejmującej je w sobie całkowicie lub częściowo. Pojęcie to znajdujemy u podstaw nawet tych filozofii społecznych, które terminu „świadomość społeczna" nie używają lub używają rzadko, a nawet go zwalczają, stojąc na stanowisku obiektywnej, samoistnej realności zjawisk społecznych i protestując przeciwko uważaniu świadomości społecznej za coś realnego w oderwaniu od zjawisk społecznych (jak to czyni Durkheim i jego szkoła w przeciwieństwie np. do Wundta). Różnice dzielące poszczególne kierunki socjopsychologizmu są drugorzędne w porównaniu z podobieństwami, które je łączą. Czy świadomość społeczna poprzedza świadomość indywidualną, jak to uznają pozytywiści pod wpływem tej strony filozofii Comte'a, która kładzie nacisk na pierwotność społeczeństwa w przeciwieństwie do „abstrakcji" — indywiduum [21]; czy też przeciwnie, świadomość społeczna powstaje jako wyższa, lecz wtórna synteza świadomości indywidualnych, jak przyjmuje większość psychologów społecznych (u nas np. Zygmunt Balicki [22]); czy też wreszcie świadomość indywidualna i świadomość społeczna są obie tylko zróżniczkowaniami i częściami świadomości ogólniejszej, powszechnej, jak — z pewnymi zresztą odmianami — mniemać się zdają Fouillée [23], Royce [24], Wundt [25], są to kwestie wtórne wobec tego, że w każdym wypadku doświadczenia i czynności, wspólne wielu osobnikom i nie dające się wyjaśnić w psychologii indywidualnej, zostają przypisane świadomości społecznej jako nadindywidualnemu podmiotowi doświadczenia i działania. Wtórna też jest sprawa, czy owej świadomości społecznej przyznamy funkcję podmiotową, na wzór „jaźni" indywidualnej, jednoczącą i organizującą doświadczenia i czynności zbiorowe, czy też pojmiemy ją, jak to psychologia asocjacyjna czyni ze świadomością indywidualną, jedynie jako kompleks zjawisk i procesów kojarzących się mechanistycznie. Istotną cechą wszystkich tych kierunków jest uznanie uspołecznienia za podstawę wszelkiej wspólności świadomych zjawisk, jest — wypływające z domniemanego odosobnienia indywiduów biologicznych lub psycholo-

---

[21] Prócz A. Comte'a samego zaliczyć tu można É. Durkheima i jego szkołę, Izouleta, który — podobnie jak Comte i Fouillée — łączy organicyzm z psychologizmem społecznym, E. de Roberty'ego i wielu innych.

[22] Z. Balicki, *Psychologia społeczna*, Warszawa 1912. Ważną i oryginalną odmianą tej koncepcji jest teoria Baldwina wyrażona w licznych jego dziełach.

[23] We wspomnianym już dziele Fouilléego, *Le mouvement positiviste et la conception sociologique du monde*.

[24] J. Royce: *The World and the Individual* [New York 1900 - 1901, 2 serie wykładów]; *The External World and the Social Consciousness*, „Philosophical Review" 1894; *Self Consciousness, Social Consciousness and Nature*, „Philosophical Review" 1895.

[25] W. Wundta pojęcia *Gesamtwille* w przeciwieństwie do *Individualwille*, choć na pozór pozbawione metafizycznego charakteru, zdradzają jednak wyraźnie, że wspólnym ich źródłem jest „wola" jako ostateczna zasada w znaczeniu A. Schopenhauera.

gicznych z jednej strony, z faktycznego istnienia wspólnych doświadczeń i czynności z drugiej strony — przekonanie, iż indywiduum może mieć te same, co inni dane świadome, brać udział w tej samej, co inni działalności świadomej, tylko pod warunkiem, że aktualnie uczestniczy w doznaniach cudzych i inni uczestniczą w jego doznaniach, że jego świadomość zawiera się, całkowicie lub częściowo, w świadomości zbiorowej.

Konsekwentnie rozwinięty i obdarzony filozoficznym znaczeniem, pogląd ten jest podstawą socjologizmu filozoficznego, który w przybliżeniu określić możemy jako socjologiczną modyfikację idealizmu. Wprawdzie u żadnego z socjopsychologów nie znajdujemy socjologizmu systematycznie i konsekwentnie rozwiniętego, lecz wszyscy oni mniej lub więcej doń się zbliżają. Możliwe są dwie formy tej filozofii, *implicite* zawarte w wielu przesłankach, którymi posługują się wspomniani myśliciele. Radykalniejsza forma wypływa z pojmowania świadomości indywidualnej w jej całości jako wytworu i części nieoddzielnej życia społecznego. Wnioskiem ostatecznym z tego założenia było uznanie całej sfery doświadczenia i działalności za społeczną, tym samym zaś ujęcie empirycznego świata w ogóle w terminach społecznych danych i czynności. Rozumie się, że sprzecznością byłoby wobec tego zachowanie zależności świadomości społecznej od przyrody nieorganicznej lub organicznej (włączając tu organizmy członków społeczeństwa); skoro przyroda empiryczna musi być, w myśl założenia, tylko kompleksem danych świadomości społecznej, społecznie również zorganizowanych, więc psychika społeczna jest od niej epistemologicznie pierwotniejsza. Comte i Durkheim nie dostrzegli tej sprzeczności po prostu dlatego, że swego socjologizmu nie przemyśleli do końca. Fouillée, mniej zależny od pozytywistycznych tradycji, starał się pogodzić ewolucjonizm biologiczny z socjologizmem w ten sposób, że przyrodę metafizycznie interpretował na wzór społeczeństwa [26]. W każdym razie ten skrajny typ socjologizmu prowadzi poza naturalistyczny pogląd na świat.

Do trochę odmiennych wyników doprowadza bardziej umiarkowany socjologizm, w którego granicach pragnie pozostać większość przedstawicieli tego kierunku. Jeżeli mianowicie stwierdzone zostanie, że świadomość społeczna nie obejmuje całkowicie świadomości indywidualnej, bądź dlatego, że jest tylko wytworem syntezy społecznej jednostek, które poza tą syntezą mają swe własne życie świadome, bądź też dlatego, że świadomość indywidualna i świadomość społeczna są tylko częściowo zlewającymi się zróżniczkowaniami jakiejś „świadomości w ogóle", wówczas

---

[26] *„La vraie philosophie, théorique et practique, doit emprunter à la psychologie son élément ultime, comme elle doit emprunter à la sociologie ses dernières lois concrètes. Elle doit se représenter le monde entier en termes psychiques et en rapports sociologiques"* (A. Fouillée, *Le mouvement positiviste*, s. 9 - 10).

pewna tylko część czy pewna strona empirycznego świata uznana będzie za posiadającą charakter społeczny. Tezą, która się z tego punktu widzenia nasuwa i która faktycznie jest przyjęta przez najpoważniejszych socjologizujących myślicieli (Durkheima, który jednak jest tu w niezupełnej zgodzie ze swymi założeniami, Lévy-Bruhla, Royce'a, Baldwina i wielu pragmatystów wahających się pomiędzy socjologizmem a obiektywizmem) oraz domyślnie zawiera się w pracach specjalnych licznych socjologów, jest uznanie, że sfera świadomości społecznej jest sferą obiektywności, że wszystko, co narzuca się osobnikowi jako obiektywnie realne lub obiektywnie idealne, ma charakter społeczny. Czysto indywidualna psychika jest z tego punktu widzenia bezwzględnie subiektywna i osobnik nie może się wznieść do obiektywności inaczej, jak przez podporządkowanie swych doświadczeń i aktów kryteriom i regułom społecznym. Nawet wtedy, gdy osobnik przeciwstawia się grupie w imię wyższej obiektywności, ta wyższa obiektywność ma też jakoby społeczną podstawę. Albo opiera się na kryteriach i regułach społecznych faktycznie obowiązujących w obszerniejszym lub kulturalniejszym społeczeństwie, w przeciwieństwie do tych, które uznaje ciaśniejsze lub mniej kulturalne bezpośrednie otoczenie osobnika (np. kryteria i reguły ogólnonarodowe w przeciwieństwie do rodzinnych, gminnych, zawodowych czy klasowych lub kryteria i reguły, uznane przez społeczeństwa cywilizowane w przeciwieństwie do społeczeństw barbarzyńskich); albo też — z rzadka — ma swe źródło w indywidualnej idealizacji istniejących wartości społecznych, świadomie lub nieświadomie rzutowanej w przyszłość lub przeszłość społeczną.

Mamy tu do czynienia z problematem kantowskim przeniesionym na grunt pozytywistyczny. Nadindywidualna świadomość społeczna zajmuje miejsce nadindywidualnego rozumu, rozsądku i władzy sądzenia, jako podstawa obiektywnego związku zjawisk. Wszelkie wartości, sprawdziany i systemy opierają się na społeczeństwie i ze społeczeństwa czerpią swą ważność przedmiotową w odniesieniu do osobnika, który jednakowoż, jako członek społeczeństwa, sam bierze udział w ich budowie — podobnie jak w kantyzmie bierze on udział, jako istota rozumna, w konstrukcji obiektywnego świata. Religia dla socjologizmu jest symbolicznym wyrazem związku społecznego [27]; moralność jest jedynie zbiorem obyczajów [28]; istotą sztuki jest uspołecznianie uczuć [29]; systemy poznawcze są oddźwiękiem stosunków społecznych [30]; formy logiczne mają spo-

---

[27] É. Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris [1912].

[28] L. Lévy-Bruhl, *La morale et la science des moeurs*, Paris [1903; *Moralność i nauka o obyczajach*, tłum. J. Majler, Warszawa 1961 — *przyp. red.*].

[29] J. Guyau, *L'art au point de vue sociologique*, Paris.

[30] É. Durkheim, M. Mauss, *De quelques formes primitives de classification*,

łeczny charakter i różnią się w różnych społeczeństwach [31]; w metodach technicznych zarówno sposób stawiania, jak sposób rozwiązywania zagadnień jest całkowicie wyrazem współdziałania społecznego i sama materia, przedmiot techniki, jest wytworem tradycji społecznej [32]; stosunki ekonomiczne i prawne są tym bardziej tylko wytworem społecznego współżycia. W konsekwentnym tedy przeprowadzeniu tej zasady świadomość indywidualna sama przez się jest w stanie dostarczyć jedynie materiału doświadczalnego, z którego tworzy się rzeczywistość i działalność zorganizowana, wszelki zaś racjonalny czy logiczny układ tego materiału, dzięki któremu dopiero powstają systemy realne i idealne, jest z istoty swej społeczny. Chociaż zaś ten wniosek rzadko znajdujemy sformułowany *explicite* w całym jego zakresie, jednakowoż przekonanie, któremu daje on wyraz, zawiera się *implicite* w traktowaniu różnych systemów kulturalnych jako społecznych, a nawet w potocznej terminologii, zaliczającej do nauk „społecznych" niektóre przynajmniej z nauk o kulturze poza socjologią — ekonomię, teorię prawa, teorię religii, a nawet niekiedy teorię sztuki i lingwistykę [33].

Punktem centralnym, dookoła którego obraca się cały problemat świadomości społecznej i opartego na tym pojęciu socjologizmu filozoficznego, jest więc kwestia społecznej istoty systemów kulturalnych. Jeżeli te systemy w racjonalnym lub logicznym swym związku oraz w obiektywnym swym bytowaniu lub ważności nie są zależne od stosunków społecznych, w takim razie pojęcie świadomości społecznej, jako podłoża nadindywidualnych, wspólnych wielu osobnikom zjawisk świadomych, traci wszelkie znaczenie. Rozumie się, że upada wtedy również teza skrajnego socjologizmu, jakoby świadomość w ogóle była społeczna w swej naturze i osobnik świadomy w całości był tylko częścią świadomego społeczeństwa; skoro bowiem obiektywna, wspólna wielu, strona doświadczenia okaże się niespołeczna, dotyczyć to będzie *a fortiori* subiektywnej ich strony.

---

„L'Année Sociologique" 1901/1902, nr 6 [*O niektórych pierwotnych formach klasyfikacji. Przyczynek do badań nad wyobrażeniami zbiorowymi*, tłum. J. Szacki, w: M. Mauss, *Socjologia i antropologia*, Warszawa 1973, s. 707 - 802 — *przyp red.*], po części też G. Simmel i J. Royce.

[31] L. Lévy-Bruhl, *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures* [Paris 1910]; także J. Baldwin.

[32] É. Le Roy.

[33] W. Wundt i jego szkoła ograniczają zakres obiektywności społecznej do pewnych jedynie dziedzin (języka, mitologii, obyczajów, sztuki, gospodarstwa), obiektywność zaś logiczno-poznawczą i moralną pojmują jako nadspołeczną, taką, do której indywiduum samo przez się zasadniczo wznieść się może, a do której i społeczeństwo wznosić się musi. Jest to jednak wynik eklektycznego dążenia do utrzymania tradycji obiektywnego idealizmu, bynajmniej nie harmonizującego z aktualistycznym woluntaryzmem Wundta.

Otóż poprzednie nasze rozważania narzucają już nieunikniony wniosek, że obiektywne systemy, realne czy idealne, nie potrzebują wcale podłoża społecznej świadomości, aby być obiektywnymi, aby trwać i zachowywać swój racjonalny czy logiczny charakter niezależnie od osobnika, który je stworzył lub odtworzył. Systemy materialne (naturalne czy techniczne), nauka i sztuka, systemy dogmatów i obrzędów religijnych, nawet ustroje ekonomiczne i prawne, które znajdujemy w świecie humanistycznym, nie zawdzięczają swych cech zasadniczych i swego wewnętrznego układu temu, że zostały wytworzone w pewnych społeczeństwach i że są nadal przez te społeczeństwa utrzymywane, lecz temu, że składające je elementy są powiązane w pewien względnie stały sposób: że określone części w maszynie lub maszyny w fabryce są do siebie przestrzennie i funkcjonalnie dostosowane nawzajem, że pojęcia w systemie naukowym są tak, a nie inaczej dobrane i logicznie zsyntetyzowane, że takie, a nie inne, ustosunkowanie elementów estetycznych wypływa z estetycznych założeń danego stylu, że w pewnej religii z danych dogmatów wynikają takie, a nie inne obrzędy, że dane założenia prawne prowadzą do takich, a nie innych konsekwencji, że pewne formy wymiany dóbr łączą się z pewną organizacją wytwórczości i z pewnymi warunkami zapotrzebowania itd.

Niezaprzeczenie jednym z najważniejszych czynników ułatwiających powstanie i trwanie owych systemów kulturalnych było i jest współżycie społeczne jednostek, umożliwiające świadome udzielanie sobie doświadczeń, umyślne współdziałanie, specjalizację twórców i podział pracy między nimi. Dzięki tym warunkom twórczość kulturalna odbywać się może w przyspieszonym tempie i wyniki jej uzyskują większy wpływ na świat realny i idealny. Lecz „społeczeństwo", którego istnienie dostarcza owych mniej lub więcej pomyślnych warunków bytowania i rozwoju kulturalnych systemów, samo tych systemów nie tworzy i nie podtrzymuje. Tworzą się one przez to, że jednostki ludzkie kształtują i kojarzą przedmioty swego doświadczenia oraz syntetyzują swoje czynności, opierając się na obiektywnych, zawartych już w samym świecie realnym lub idealnym, wynikach twórczości innych jednostek i dołączając własne wyniki do świata realnego lub idealnego jako obiektywne dodatki do tych światów. Utrzymują się te systemy — raz utworzone — same przez się bez żadnego psychicznego podłoża. Rola, którą w stosunku do już wytworzonych systemów realnych lub już zsyntetyzowanych czynności idealnych odgrywają empiryczne osobniki ludzkie, ogranicza się do ich aktualizacji. Przez to, że coraz to nowe jednostki doświadczają i odtwarzają, subiektywizują i obiektywizują systemy przedmiotów i czynności, systemy te pozostają aktualne, uzyskują coraz to większą stałość, bogacą się i ros-

ną, wywierają wpływ na świat empiryczny; lecz brak aktualizacji nie odejmuje im obiektywności, nie przestają one bytować i nie tracą swego związku wewnętrznego przez to tylko, że nie są obecne w niczyjej świadomości.

Rola zaś, którą współżycie społeczne odgrywa względem tych systemów, jest jeszcze bardziej ograniczona, określa się bowiem dopiero wtórnie, w odniesieniu do powyżej scharakteryzowanej roli podmiotów indywidualnych. Porozumienie społeczne wprowadza osobnika do nieznanych mu poprzednio dziedzin rzeczywistości i myśli; tradycja społeczna kieruje mniej lub więcej wyborem jego kulturalnych zainteresowań; współdziałanie dopomaga mu w osiągnięciu donioślejszych wyników w pewnych dziedzinach; specjalizacja i podział pracy ułatwiają intensywne tworzenie w pewnych kierunkach. Lecz, raz wprowadzony w sferę techniki czy nauki, sztuki czy religii, ekonomii czy prawa, osobnik myśli i działa w tej sferze nie jako członek danego społeczeństwa, lecz jako podmiot przedmiotowych systemów, aktualizujący, przekształcający, dopełniający takie lub inne części świata realnego lub idealnego — jako technik czy uczony, artysta czy wierzący, prawnik czy „człowiek ekonomiczny". Nie znaczy to, aby osobnik ludzki nie łączył ze swą działalnością w tych dziedzinach różnych zainteresowań — a więc i społecznych — niezgodnych z wymaganiami obiektywnego odtwarzania lub tworzenia odnośnych systemów; lecz te zainteresowania nie wchodzą do obiektywnego układu przedmiotów lub czynności stanowiących tę dziedzinę kultury, nie stają się składnikami systemów, które podmiot indywidualny aktualizuje lub tworzy. Tak np. technolog może się kierować względami użyteczności społecznej przy budowie swej maszyny, uczony, tworzący teorię, może być ożywiany żądzą sławy, przedsiębiorca może mieć na względzie nie tyle ekonomiczną strukturę i rozwój swego interesu, ile egoistyczne lub altruistyczne kaprysy emocjonalne. Lecz użyteczność społeczna nie jest podstawą związku części w maszynie, marzenia o sławie uczonego nie mogą być zaliczone do systemu wiedzy, kaprysy emocjonalne przedsiębiorcy nie są częścią ustroju ekonomicznego. Względy użyteczności społecznej mogą wprawdzie naprowadzić technologa na nowy wynalazek, żądza sławy uczonego może zamknąć lub otworzyć jego oczy na pewne prawdy, kaprysy przedsiębiorcy mogą go skłonić do pewnych zmian w jego przedsiębiorstwie; wtedy jednak nie refleksje utylitarne technologa, nie dążności osobiste uczonego, nie emocjonalność przedsiębiorcy, lecz dopiero obiektywne czynności techniczne, naukowe lub ekonomiczne, których stały się one powodem, należą do sfery techniki, nauki czy gospodarstwa.

Od warunków społecznych zależy więc w znacznym stopniu, jakie systemy kulturalne jednostka będzie aktualizowała, ewentualnie do jakich poprzednio wytworzonych przedmiotów i czynności nawiąże w swej twórczości kulturalnej; ale samo to odtwarzanie dawnych, czy tworzenie

nowych systemów odbywa się, że tak powiemy, ponad głowami społeczeństwa, niezależnie od związku społecznego. Dlatego też osobnik może na gruncie swych obiektywnych kulturalnych zainteresowań zupełnie uniezależnić się od swego społecznego środowiska, bliższego czy dalszego, może świadomie lub nieświadomie oprzeć się na systemach przedmiotowych zupełnie nieznanych w tym środowisku, może z wiedzą lub bezwiednie nawiązać swą twórczość do linii rozwojowych rozpoczętych w takich przeszłych lub obecnych grupach społecznych, z którymi jego grupa nie miała żadnej styczności. Ciągłość tradycji i aktualność porozumienia i współdziałania społecznego skracają i torują drogi, po których osobnik dociera do nieznanych mu poprzednio dziedzin rzeczywistości i myśli czynnej, oszczędzają mu czasu, pozwalają w ciągu krótkiego jego życia wznieść się na szczyty kultury, do których ludzkość doszła mozolnie w ciągu dziesiątków, a może setek tysięcy lat. Ale mogą one wywrzeć ten wpływ jedynie dzięki temu, że odnośne dziedziny rzeczywistości i myśli czynnej przedtem już obiektywnie trwają i że osobnik przedtem już jest zasadniczo zdolny do ich osiągnięcia. Sfera doświadczenia i działalności osobnika oderwanego od społeczeństwa jest tym ciaśniejsza, im niższy szczebel rozwoju osobnik ten zdołał osiągnąć przez swą izolację; ale na każdym szczeblu jest ona sferą obiektywnych systemów przedmiotów i czynności, nie subiektywnych jedynie doznań. Osobnik izolowany dodaje do tej sfery tym mniej, im mniejsze [jest] jego wyszkolenie w twórczości kulturalnej, lecz coś w każdym razie dodaje.

Ostatecznym zaś i decydującym argumentem przeciwko społecznej istocie systemów kulturalnych jest zależność samego życia społecznego od nadspołecznej obiektywności tych systemów. Porozumienie społeczne, od najniższych do najwyższych swych postaci, opiera się przede wszystkim na obiektywności systemów realnych [34]; systemy te muszą być obiektywne, aby być wspólnymi, zamiast, jakby wynikało z pojęcia świadomości społecznej, stawać się obiektywne dopiero dzięki swej wspólności społecznej. Najelementarniejsze objawy porozumienia — za pomocą gestów odnoszących się do danych przedmiotów zmysłowych — wymagają nie tylko wspólności doświadczanych przez porozumiewające się indywidua treści, lecz również wspólności stosunków przedmiotowych, a więc opierają się na istnieniu obiektywnych systemów materialnych. Użytek mowy wprowadza nowe elementy obiektywne; nie tylko przedmioty oznaczane z pomocą mowy oraz same wyrazy mowy jako przedmioty zmysłowe muszą być realne niezależnie od życia społecznego, aby w ogóle mogły być użyte jako podstawa porozumienia, ale, co więcej, wytworzone przez czynności porozumiewania się znaczenia wyrazów w odniesieniu do ich przedmiotów oraz stosunki wyrazów pomiędzy sobą muszą same również trwać obiektywnie i niezależnie od aktual-

---

[34] Zob. J. S. Bystroń, *O istocie życia społecznego*, s. 113.

nego ich użytku przez grupę społeczną, aby móc służyć za narzędzia dla dalszego porozumiewania się pomiędzy ich członkami. Gdyby język, raz wytworzony, nie stanowił obiektywnego systemu, niezależnego od życia zbiorowego grupy, której członkowie go stopniowo wytworzyli, musiałby on wciąż być tworzony na nowo od początku; każdy nowy akt porozumienia, zamiast opierać się na istniejącym już utrwaleniu i ustosunkowaniu znaczeń i gramatycznych układów, musiałby powracać do pierwotnego wskazywania na dane wspólnie przedmioty zmysłowe i krok za krokiem przechodzić przez wszystkie następne szczeble logicznego rozwoju — wywoływania wspomnień, uogólniania, tworzenia sądów, wnioskowania. Jedynie to, że język, jako system kulturalny, istnieje niezależnie od tego, czy się nim aktualnie posługują, umożliwia wyższe formy porozumiewania się; istnienie to zaś znajduje oczywisty dowód empiryczny w obiektywnej realności języków tzw. martwych, które jednak filolog badać może w ich znaczeniach i układzie gramatycznym tak samo, jak przyrodnik bada rzeczy materialne. Idąc dalej — oczywiste jest przecie, że społeczne udzielanie w szkołach takiego systemu poznawczego, jak np. matematyka, wymaga już, aby system matematyczny trwał obiektywnie; konstrukcje matematyczne mogą być przedmiotem rozmowy tylko dlatego, że są niezależne od rozmowy, inaczej porozumienie na ich gruncie byłoby niemożliwe. Analogicznie np. porozumienie pomiędzy jednostkami na gruncie ekonomicznym, począwszy od prostego omówienia elementarnej wymiany wartości aż do piśmiennego załatwienia najbardziej skomplikowanej operacji bankowej, opiera się całkowicie na istnieniu pewnych obiektywnych stosunków i systemów ekonomicznych, do których porozumiewające się jednostki odnoszą się i tym sposobem stwarzają wspólność społeczną doświadczeń. Zdawałoby się na pierwszy rzut oka, że obiektywność prawa jest czysto społeczna; a jednak widzimy, że systemy prawne istnieć mogą nawet wtedy, gdy społeczeństwa odnośne istnieć przestały — przykładem niech będzie prawo rzymskie — i że porozumienie prawne, np. przeprowadzenie aktualne procesu, jest możliwe tylko o tyle, o ile za podstawę jego przyjęty zostanie wewnętrzny, racjonalny, niezależny od życia społecznego związek pojęć i sądów prawnych.

W ogóle cały mechanizm porozumienia społecznego i tradycji społecznej spoczywa na niespołecznym, obiektywnie realnym podłożu. Zasadniczym jego warunkiem jest możliwość obejmowania w indywidualnej sferze doświadczenia nowych przedmiotów, które, jak już wiemy, jest zarówno wprowadzaniem tych przedmiotów do własnej osobowości, jako też rozszerzaniem własnej osobowości do zakresu tych przedmiotów. Przedmiot, który należy do „cudzej” sfery doświadczenia, tj. do sfery doświadczenia innych osobników, którzy żyją obecnie lub też żyli przed laty, należy do obiektywnego systemu przedmiotów. Po to, aby ten przedmiot wprowadzić w sferę „mojego” doświadczenia, muszę być

obeznany z częścią przynajmniej tego obiektywnego systemu, moja osobowość musi już zawierać i być zawarta w niektórych przynajmniej przedmiotach, które do tego systemu należą; i dalej, na tej podstawie muszę odtworzyć pewne spośród obiektywnych związków pomiędzy znanymi mi przedmiotami a przedmiotem, którego jeszcze nie znam, i dopiero na tej drodze dochodzę do tego ostatniego. To odtworzenie zaś związków odbywa się zasadniczo dzięki temu, że dane mi przedmioty posiadają pewne znaczenie, wskazują poza siebie, podsuwają czynności prowadzące do innych przedmiotów. Tak np. każdy empirycznie dany układ przestrzenny przedmiotów wyprowadza poza siebie, skłania nas do przyjęcia przedmiotów (choćby tylko „pustej przestrzeni") poza jego granicami, aby go zlokalizować przestrzennie w stosunku do tych przedmiotów; każdy kompleks wydarzeń fizycznych podsuwa nam poszukiwanie wydarzeń poprzedzających i następujących, „przyczyn" i „skutków"; części szkieletu zwierzęcia przedpotopowego dzięki swemu znaczeniu umożliwiają odtworzenie całkowitego szkieletu. W powyższych przykładach jasne jest, że indywiduum nie potrzebuje, aby inne indywidua przez porozumienie społeczne naprowadziły go na nowe przedmioty; obiektywny, systematyczny związek zjawisk wystarcza. Nie inaczej przedstawia się sprawa w zakresie zjawisk humanistycznych, gdzie również możemy odtwarzać nieznane nam części systemów na podstawie znanych, bez pomocy społecznej tradycji. Znając część istniejącego systemu naukowego, możemy bez pomocy odtworzyć resztę; zdarza się to nieraz samoukom. Z przeżytków językowych filolog odtwarza dzieje języka, nawet przy braku wszelkich bezpośrednich materiałów pisemnie przekazanych z przeszłości. Częściowe zabytki dawnej cywilizacji umożliwiają całkowite niemal odbudowanie tej cywilizacji.

Otóż porozumienie społeczne — podstawa tradycji społecznej — opiera się już na tej możności samorzutnego wprowadzenia nowych przedmiotów w sferę indywidualnego doświadczenia za pomocą związanych z nimi, a znanych już osobnikowi przedmiotów. Pozwalają one osobnikowi podsunąć innym od razu te właśnie spomiędzy wszystkich, jemu znanych a innym nieznanych przedmiotów, które on chce wprowadzić w ich sfery doświadczenia; i odwrotnie, pozwala mu natychmiast odtworzyć w swojej sferze doświadczenia te spomiędzy wszystkich, znanych innym a jemu nieznanych przedmiotów, które inni świadomie mu podsuwają. Dzięki symbolom — gestom, znakom, wyrazom itd. — rozszerzanie przedmiotów na nowe indywidualne sfery doświadczenia staje się sprawą umyślnego wyboru; tymczasem bez zorganizowanego porozumienia jest ono w każdym poszczególnym wypadku nieobliczalne, zależy od tego, czy spomiędzy wielu możliwych dróg, jakie dane osobnikowi przedmioty otwierają do nowych doświadczeń, obierze on tę, która go doprowadzi do odkrycia pewnego poszczególnego przedmiotu spośród wszystkich nie znanych mu jeszcze. Ale możliwość tego świadomie zorganizo-

wanego przechodzenia przedmiotów ze sfery doświadczenia jednego osobnika do sfery doświadczenia innego wymaga, aby przedmioty znane jednemu osobnikowi mogły być odtwarzane przez innego osobnika bez uprzedniego porozumienia, bez społecznej organizacji. Zdrowy rozsądek uznaje to bez wahania w stosunku do rzeczywistości zmysłowej, skoro oczywiste jest, że symbole zmysłowe nie mogłyby być narzędziami porozumienia, gdyby każdy osobnik nie mógł ich doświadczyć i odtworzyć na własną rękę, na podstawie danej mu rzeczywistości. To samo jednak stosuje się do innych, niematerialnych zjawisk. Aby inni mogli mi udzielić doświadczanych przez nich mitów, pojęć, wartości ekonomicznych, reguł prawnych, muszę być zdolny do odtworzenia tych zjawisk na mocy własnego mego doświadczenia i działalności; pomoc symbolów byłaby dla mnie bezużyteczna, symbole te nie oznaczałyby dla mnie tych samych przedmiotów, co dla innych, gdybym nie miał możności samorzutnego odtworzenia tych przedmiotów na gruncie znanych mi już kompleksów kulturalnych. Czy te przedmioty odtwarzam, zanim ich odtworzenie było mi podsunięte przez innych, czy też dopiero po porozumieniu z innymi, czy odtwarzając te przedmioty wiem, że inni są już z nimi obznajomieni, czy też nie wiem, nie ma żadnego znaczenia wobec kwestii, czy te przedmioty są te same dla mnie, co dla innych. Są one te same bez względu na to, czy i kiedy uświadamiam sobie ich tożsamość, jeżeli tylko ich treść i związek ich z pewnym realnym systemem są dość zbliżone u mnie i u innych ludzi, aby te przedmioty dały się rozpatrywać w obrębie danego systemu, jako te same. Porozumienie społeczne ułatwia mi upodobnienie treści i związku przedmiotu, tak, jak on mnie się przedstawia, z treścią i związkiem tegoż przedmiotu, jak przedstawia się on innym, gdyż uczy mnie, jak mam ten przedmiot zdeterminować, aby istotnie był taki sam, jak inni go postrzegają; ale ta nauka byłaby daremna, gdybym w każdym razie nie był zdolny do odtworzenia bez pomocy innych systemu, w którym ten przedmiot jest zdeterminowany.

## *Kultura a współdziałanie społeczne*

Jak porozumienie społeczne nie tylko nie jest podstawą wspólnej obiektywnej rzeczywistości, lecz, przeciwnie, samo jest możliwe dopiero na gruncie obiektywnych i dlatego właśnie wspólnych systemów realnych, tak samo współdziałanie społeczne opiera się na obiektywnym związku pomiędzy czynnościami jako ogniwami systemów idealnych, a to wbrew założeniu socjologizmu, że ciągłość i organizacja działalności kulturalnej są z istoty swej społeczne. Elementarnym typem współdziałania jest wykonanie przez jednego osobnika czynności, której wymaga dla swego dopełnienia czynność drugiego osobnika. Odkłonienie się znajo-

memu na ulicy, danie odpowiedzi na pytanie, doręczenie przez kupującego pieniędzy sprzedającemu w zamian za otrzymany towar, rozwiązanie przez uczonego zagadnienia, które inny uczony postawił — oto proste przykłady współdziałania. Bardziej skomplikowane wzory znajdziemy w wykonywaniu przez robotników różnych czynności wymaganych dla urzeczywistnienia zamiaru kierownika robót lub w spełnianiu przez każdą jednostkę, należącą do ustroju wykonawczego w państwie, jakiejś czynności z całego systemu tych, które wymagane są dla wprowadzenia w życie prawa uchwalonego przez władzę ustawodawczą.

Otóż w każdym z tych przykładów zasadniczym warunkiem współdziałania jest to, aby czynność lub czynności wtórne, spełniane dla zadośćuczynienia wymaganiom czynności pierwotnej, posiadały formę zdeterminowaną przez funkcję owej czynności pierwotnej, czyli aby były tymi właśnie czynnościami, których czynność pierwotna wymaga [35]. Spełnienie tego warunku nadaje czynnościom charakter członów tego samego systemu, ogniw tej samej czynności złożonej; wtedy też, i wtedy jedynie, możemy mówić o współdziałaniu i odnośną czynność złożoną określać jako czynność zbiorową. Warunek to jednak ściśle obiektywny, niezależny od życia społecznego, polegający całkowicie na idealnym związku czynności. Jeżeli pominiemy pierwsze dwa przykłady (odkłonienia się znajomemu i odpowiedzi na pytanie), do których później jeszcze wrócimy, we wszystkich innych przykładach jest sprawą zasadniczo obojętną dla samego związku czynności, jakie mianowicie jednostki będą w nich brały udział. Postawienie i rozwiązanie zagadnienia naukowego, wykonanie zadania technicznego przez grupę robotników, kupno i sprzedaż, wprowadzenie w życie prawa — będą obiektywnie zupełnie tymi samymi systemami czynności, jeżeli osoby te wykonywające będą zastąpione przez inne.

System czynności mógłby być zasadniczo ten sam, nawet gdyby współdziałania nie było wcale; ten sam uczony, który zagadnienie naukowe postawił, może je rozwiązać, a gdyby nie czysto praktyczne trudności, uniemożliwiające jednemu człowiekowi wykonanie złożonego zadania technicznego lub wprowadzenie w życie prawa, współdziałanie wielu osobników w tych czynnościach nie byłoby wcale konieczne. Nawet wymiana dóbr ekonomicznych nie polega co do swej ekonomicznej istoty na stosunku pomiędzy wymieniającymi osobnikami, lecz na związku logicznym czynności, który w zasadzie może być uskuteczniony przez jeden i ten sam podmiot empiryczny: każde poświęcenie przez osobnika jed-

[35] To samo zachodzi przy czynnościach ściśle wzajemnych, tj. takich, z których każda dowolnie może być rozpatrywana albo jako pierwotna, albo jako wtórna. Zaliczyć tu można np. akty kupna i sprzedaży; typowym przykładem jest wymijanie się spotykających się osób. Czynności te determinują siebie nawzajem; forma jednej jest określona przez funkcję drugiej i odwrotnie, czyli każda jest taka, jakiej druga wymaga.

nej wartości dla uzyskania innej zawiera w sobie ten sam idealny pierwiastek ekonomiczny, co wymiana pomiędzy osobnikami, choć w tej ostatniej ten elementarny związek komplikuje się przez to, że wartość *A*, poświęcana przez jednego osobnika dla uzyskania wartości *B*, jest jednocześnie wartością, dla której uzyskania drugi osobnik tę samą wartość *B* poświęca. We wszystkich tych wypadkach obiektywny, logiczny związek czynności jest warunkiem współdziałania; współdziałanie następuje wtedy tylko i dlatego tylko, że owe logicznie powiązane czynności są podzielone między różne indywidua [36].

Gdyby nie były one logicznie powiązane, niezależnie od faktu świadomego współżycia tych indywiduów, spełnianie ich przez kilka empirycznych podmiotów nie byłoby współdziałaniem, nie wytwarzałoby czynnego stosunku pomiędzy tymi indywiduami. Samo to, że działalność jednego osobnika wchodzi w sferę świadomości innego, nie łączy jeszcze wcale tych osobników. Pewna liczba ludzi, z których każdy robi coś na własną rękę, choćby wiedział, co inni robią, choćby nawet ich naśladował, nie stanowi jeszcze czynnego zrzeszenia; po to, aby czynne zrzeszenie powstało, trzeba, aby każdy z tych ludzi zaczął robić coś, co się będzie wiązało logicznie z czynnościami innych, co będzie obiektywnie wymagane dla urzeczywistnienia wspólnego zamiaru. Z drugiej zaś strony, brak świadomości cudzego działania nie staje na przeszkodzie współdziałaniu, o ile zachodzi logiczny związek pomiędzy czynnościami; w wielkiej fabryce lub w państwie nowoczesnym każdy, nawet kierujący osobnik wie tylko o działalności pewnej części innych osobników, a jednak współdziałanie może być doskonałe.

Jedyny pozorny wyjątek od tej zasady, że współdziałanie pomiędzy ludźmi zależy od związku czynności w systemach idealnych, stanowi ten typ współdziałania, którego elementarnym przykładem jest odkłonienie się znajomemu na ulicy, a którego bardziej złożone wzory znajdziemy w organizacji rodzinnej, w działalności mającej za zadanie pomoc ubogim lub wychowanie młodzieży, w odosobnionych lub zbiorowych usiłowaniach obudzenia świadomości narodowej wśród ludu itd. Tutaj główną podstawą działania nie są obiektywne względy ekonomiczne, techniczne, prawno-państwowe czy naukowe, lecz właśnie względy społeczne, świadomość czynów, potrzeb, pragnień innych ludzi. Ponieważ ten rodzaj czynności będzie właśnie głównym przedmiotem naszych badań, więc odkładamy jego dokładne określenie na potem. Tutaj stwierdzamy tylko, przede wszystkim, że istnienie specjalnej klasy zjawisk zbiorowych,

---

[36] Przeciwdziałanie powstaje na tym samym gruncie, co współdziałanie; czynność jest przeciwdziałaniem wtedy, gdy jest logicznie sprzeczna z jakąś czynnością obiektywnie wymaganą dla urzeczywistnienia pewnego zamiaru, co się objawia w wytwarzaniu warunków utrudniających spełnienie owej wymaganej czynności.

w których, w przeciwieństwie do innych klas, związek członków zbiorowości nie opierałby się na idealnym związku czynności, oczywiście nie wpłynęłoby wcale na prawdziwość twierdzenia, że poza tą jedną klasą zjawisk systemy idealne są warunkiem współdziałania społecznego. Ale przekonamy się później, że i ten wyjątek jest tylko pozorny. Czynności tej jednej klasy różnią się od innych tym, że zamiary ich dotyczą osobników lub grup ludzkich, nie zaś innych wartości kulturalnych, dla których osiągnięcia potrzebne jest w praktyce współdziałanie osobników lub grup. Ale same te czynności ze swej strony wiążą się między sobą idealnie, nie społecznie; gdy chodzi o współdziałanie w urzeczywistnieniu zamiarów, dotyczących osobników lub grup ludzkich, znowu podstawą współdziałania jest obiektywne wymaganie przez daną czynność innych czynności, niezbędnych dla urzeczywistnienia jej społecznego zamiaru. Tak np. jednostki dążące do obudzenia w masach świadomości narodowej współdziałają ze sobą tylko wtedy, jeżeli spełniają te właśnie czynności, których zasadnicza dążność do uświadomienia mas logicznie wymaga.

## *Określenie zbiorowości konkretnej*

Stwierdziliśmy tedy, że nie tylko obiektywne systemy realne i idealne nie opierają się na „świadomości społecznej" jako psychicznej jedności wynikającej ze współżycia społecznego osobników, lecz że, przeciwnie, najważniejsze zjawiska stanowiące podłoże społecznego współżycia — porozumienie i współdziałanie jednostek ludzkich — umożliwione są jedynie na tle obiektywnych systemów realnych i idealnych, bezpośrednio dostępnych każdemu osobnikowi. Pojęcie „świadomości społecznej", używane na gruncie psychologizmu w celu wyjaśnienia wspólności indywidualnych doświadczeń i czynności, jest więc zupełnie niepotrzebne, gdyż ta wspólność wynika wprost z faktu, że osobniki ludzkie uczestniczą w tych samych systemach realnych i idealnych; świadomości społecznej, jako czegoś wspólnego wielu ludziom, a jednak odmiennego od obiektywnego świata przedmiotów i czynności nie ma i być nie może.

Konkretne „społeczeństwo" nie jest więc jakąś realnością psychiczną, podłożem duchowym zjawisk kulturalnych, tak samo, jak nie jest realnością biologiczną, podłożem psychofizycznym zjawisk kulturalnych. Zjawiska kulturalne — pomysły i wytwory techniczne, teorie naukowe, mity, dogmaty i obrzędy religijne, dzieła sztuki, język i literatura, systemy prawne, systemy ekonomiczne, a nawet, jak zobaczymy, same fakty i ustroje społeczne w ścisłym znaczeniu tego słowa — *nie mają i nie potrzebują żadnego podłoża*; nie istnieją i nie zachodzą ani w organizmie czy w psychice indywidualnej, ani w społeczeństwie jako zespole istot biopsychicznych, ani w społeczeństwie jako psychice zbiorowej; istnieją i zachodzą w świecie kultury jako całokształcie zjawisk humanistycz-

nych, powiązanych w systemy przedmiotów-wartości oraz w systemy czynności, których te wartości są przedmiotami.

Jeżeli tedy przez społeczeństwo rozumieć będziemy, zgodnie z tradycją, jakąś syntezę biopsychicznych czy psychicznych indywiduów-elementów (bez względu na to, jak ścisła ma być ta synteza), „społeczeństwa" w tym znaczeniu nie ma wcale. Dwa jedynie znaczenia są możliwe dla tego terminu. Albo „społeczeństwem" nazwiemy zbiorowość, tj. prostą wielość współistniejących konkretnych osobowości w całym ich życiu kulturalnym, albo też *grupę społeczną*, tj. specjalny obiektywny układ czynności społecznych i osobników zdeterminowanych nawzajem przez pewne specyficzne stosunki jako indywidua społeczne, a więc ani biopsychiczne, ani psychiczne, ani też jako konkretne osobowości. „Społeczeństwo" w tym drugim znaczeniu wcale w sobie nie zawiera całej kultury wchodzącej w zakres doświadczenia i działania należących doń osobników, lecz, przeciwnie, jest częścią ich świata kulturalnego, jedną z dziedzin dostępnej im kultury. O tym „społeczeństwie", czyli o „grupie społecznej", szczegółowo pomówimy później i w tym też jedynie znaczeniu używać będziemy terminu „społeczeństwo" w systematycznej budowie socjologii. Terminowi „społeczeństwo" w pierwszym znaczeniu nadajemy historyczny jedynie charakter; dyskutując np. pojęcie socjologii jako „teorii społeczeństwa" u Comte'a i jego szkoły, wiemy, że nie chodzi tam o społeczeństwo w tym drugim, ciaśniejszym znaczeniu, lecz o coś, co ma całkowicie zawierać w sobie życie kulturalne swych członków, a więc o coś, czemu empirycznie odpowiada jedynie konkretna zbiorowość. O tej ostatniej musimy jeszcze podać kilka wyjaśnień.

Jedyną zbiorowością pierwotną, nie wyodrębnioną sztucznie, lecz istniejącą sama przez się, jest całość empirycznie istniejących istot świadomych w ogóle, którą jednak (ze względu na to, że istoty niższe nadzwyczaj mało dodają dziś do kulturalnego świata jako czynne podmioty w porównaniu z ludzkością) możemy ograniczyć w praktyce do całości istot ludzkich. Każda empiryczna istota świadoma urzeczywistnia się, jak wiemy, dynamicznie jako osobowość bierna, subiektywizująca przedmioty realne i czynności idealne, a zarazem jako osobowość czynna, obiektywizująca swoje dane doświadczalne i akty. Każda osobowość konkretna staje się więc częścią tego samego świata co inne osobowości i część tego świata staje się nią. Osobowości świadome tedy, o tyle właśnie, o ile się zbliżają do obiektywności bezwzględnej, utożsamiają się ze sobą, wchodzą jedna w drugą, stają się w pewnej mierze częściami siebie nawzajem; o tyle zaś, o ile zbliżają się do subiektywności bezwzględnej, odosobniają się od innych, stają się jedyne, nieporównane, odrębne. Obiektywność bezwzględna i subiektywność bezwzględna stanowią jednak tylko granice, do których osobowość w jej stawaniu się zbliża się alternatywnie, nigdy ich nie dosięgając. A więc osobowość konkretna nigdy, w żadnej dziedzinie, nie utożsamia się całkowicie z innymi i nigdy

całkowicie się nie odosobnia. Przy tym, zakres wspólnych przedmiotów i czynności, w którym jakiekolwiek dwie lub więcej osobowości względnie się utożsamiają, może być różny; dziedziny łączności mogą ogarniać przeważną część doświadczenia i działania łączących się osobowości lub też ograniczać się do niewielu punktów stycznych. Ale doświadczenie i działanie wszystkich razem podmiotów empirycznych obejmuje całość dostępnego empirycznego świata. Zbiorowość w tym pierwotnym znaczeniu, w którym równa się powszechności, nie jest więc niczym innym, jak samym konkretnym empirycznym światem, rozważanym nie z punktu widzenia jego względnej realności i idealności, nie z uwagi na obiektywne systemy, które zawiera, lecz z punktu widzenia ciągłego przegrupowywania się jego składników dokoła niezliczonych ognisk indywidualnych, z uwagi na nieustanny przebieg subiektywizacji i obiektywizacji, który nie pozwala mu nigdy osiągnąć absolutnej realności lub idealności i zmusza go do pozostania zawsze humanistycznym światem.

Z tej powszechnej zbiorowości wydzielają się zbiorowości mniejsze. Wydzielają się, oczywiście, tylko częściowo; nie może być mowy o jakimś całkowitym wyodrębnieniu, które by pozwoliło uważać daną mniejszą zbiorowość za osobną całość, gdyż znaczna część konkretnego empirycznego świata wspólna będzie zawsze u owej wydzielonej zbiorowości z pozostałą wielością empirycznych istot świadomych; każda osobowość, choćby w drobnej części, utożsamia się z każdą inną. Lecz ponieważ pole wspólnych przedmiotów i czynności może być szersze lub węższe, a tym samym faktyczna jedność osobowości konkretnych ściślejsza lub luźniejsza, więc faktycznie stwierdzamy istnienie zbiorowisk, których jednostki mają więcej wspólnego ze sobą, w większej mierze ze sobą się utożsamiają na podłożu tych samych obiektywnych systemów aniżeli z innymi jednostkami poza danym zbiorowiskiem. Tak więc jednostki ludzkie, zamieszkujące jakieś geograficznie odgraniczone terytorium, mogą być uważane za zbiorowisko w pewnej mierze wydzielone z powszechności podmiotów empirycznych; nie dlatego jednak bynajmniej, aby geograficzne odgraniczenie oddzielało je od innych osobowości (gdyż niezliczone węzły, począwszy od wspólności wielu zjawisk materialnych, a kończąc na związku idealnym i funkcjonalnej ciągłości czynności intelektualnych, religijnych, moralnych itd., mogą je łączyć z osobowościami organicznie zlokalizowanymi poza tym terytorium), lecz po prostu dlatego, że dane terytorium, wraz ze wszystkim, co się na nim znajduje, stanowi wspólny przedmiot doświadczenia i działania tych jednostek, którego inne jednostki z nimi nie podzielają lub podzielają w nieznacznym tylko stopniu. *Caeteris paribus* więc, wspólność faktyczna tych osobowości większa będzie, gdyż oparta na szerszych realnych podstawach, niż ich wspólność faktyczna z innymi, które tego wspólnego przedmiotu nie posiadają. W podobny sposób zespalająco działać może posługiwanie się czynne przez daną zbiorowość kompleksem jakichkolwiek wartości,

którymi osobowości poza nią się nie posługują — przede wszystkim odrębnym językiem, dalej odrębnymi pojęciami i obrzędami religijnymi, obyczajowymi itd. Zespolenie to jest po prostu tylko spotęgowaniem tego częściowego utożsamienia, które znaleźliśmy w powszechności istot ludzkich; polega ono więc na tym, że każda konkretna osobowość wyrosła w danej zbiorowości o tyle właśnie, o ile bierze udział w obiektywnym odtwarzaniu i rozwijaniu owych wyłącznych wartości, zlewa się częściowo z innymi, biorącymi udział w tych samych systemach kulturalnych, bardziej aniżeli z osobowościami stojącymi poza sferą wpływu tych systemów [37].

Zespolenie to nie jest jednak jeszcze samo przez się społeczne (*social*) w ścisłym znaczeniu tego terminu. Jest techniczne, lingwistyczne, religijne, zależnie od rodzaju systemów, na gruncie których osobowości się częściowo utożsamiają. Zespolenie społeczne — jeśli można się tak wyrazić — powstaje dopiero wtedy, gdy w zbiorowości rozwinie się jeden wspólny ustrój społeczny, jeden ogólny system stosunków społecznych. Wszelka w ogóle zbiorowość, nie przestając być wielością osobowości konkretnych, może się stać również grupą zorganizowaną, społeczeństwem w ściślejszym znaczeniu; ta jej cecha jednak nie obejmuje w sobie innych. Społeczna organizacja, powtarzamy raz jeszcze, jest tylko częścią kultury danej zbiorowości, jedną z wielu wspólnych dziedzin życia kulturalnego, na których podstawie osobowości się jednoczą. Wzmacnia ona łączność konkretną istot świadomych, ale jej bynajmniej nie tworzy całkowicie. Ludzkość jest zjednoczona konkretnie, jako zbiorowość, we wspólnym świecie empirycznym; a przecież ludzkość nie jest grupą społeczną, nie posiada jednego wspólnego systemu stosunków społecznych.

---

[37] Do szczytu dochodzi zespolenie zbiorowości wtedy, gdy posiada ona swą własną, odrębną *cywilizację*. Pojęcia cywilizacji nie możemy jednak określić przed socjologicznym zbadaniem ustroju społecznego, na którym cywilizacja się opiera.

Część druga

# METODYCZNE PRZESŁANKI SOCJOLOGII

## I. Przedmiot socjologii

### *Wyłączenie badań naturalistycznych z socjologii*

Rozważania filozoficzne części poprzedniej, jakkolwiek z konieczności dość pobieżne i ograniczone do niektórych jedynie zagadnień z ogólnego zakresu tych, które wiążą się z ustaleniem kulturalistycznego poglądu na świat, wystarczają jednak do należytego określenia zasadniczych przesłanek metodologicznych socjologii jako nauki. Na tym też polegać miało ich znaczenie w niniejszej pracy. Jak już zaznaczyliśmy w przedmowie, nie uważamy bynajmniej naszej filozofii za jakąś „podstawę" socjologii, lecz jedynie za narzędzie badań socjologicznych; ufamy tylko, że okaże się ona pożyteczniejszym narzędziem niż te, którymi socjologia dotychczas się posługiwała.

Postarajmy się przede wszystkim wyznaczyć dokładnie, za pomocą tego narzędzia, właściwe pole socjologii. Ze wszystkich spornych zagadnień bowiem, wiążących się z naszą nauką, zagadnienie jej przedmiotu pozostaje do dziś dnia najbardziej nie wyświetlone. Interesującym dowodem tego jest fakt, że gdy „The American Journal of Sociology", zamierzając wprowadzić nowy dział w postaci systematycznego przeglądu bieżącej literatury socjologicznej, wyznaczył specjalny komitet dla opracowania programu tego działu, komitet ów nie zdołał osiągnąć ścisłej definicji tego, co uważać należy za literaturę socjologiczną, i poza kilku ogólnikami zadowolił się spisem i klasyfikacją przedmiotów, którym wymieniony dział będzie poświęcony. Klasyfikację autorowie uznają wprawdzie za tymczasową, sam spis jednak rzuca bardzo wyraźne światło na obecny stan naszego zagadnienia. Cytujemy go w całości:

„Próbny schemat klasyfikacji literatury socjologii i nauk społecznych.

I. Osobowość: indywiduum i osoba
  1. Biografia
  2. Eugenika i badanie natury wrodzonej
  3. Badanie dziecka
  4. Psychologia społeczna i geneza osoby

II. Rodzina
  1. Historia naturalna [rodziny — *F. Z.*] i psychologia płci
  2. Rodzina historyczna i rodzina jako instytucja
  3. Rodzina nowoczesna i jej problemy

III. Ludy i grupy kulturalne
  1. Teologia i folklor
  2. Historia grup kulturalnych (*Kulturgeschichte*)
  3. Imigranci i imigracja
  4. Zagadnienia kolonialne i misje
  5. Badania porównawcze nad cechami kulturalnymi: religią, obyczajami, zwyczajami i tradycjami

IV. Grupy walki i przysposobienia (*Conflict and Accomodation Groups*)
  1. Klasy i walka klas; praca i kapitał
  2. Narodowości i rasy
  3. Partie polityczne i doktryny polityczne
  4. Wyznania i sekty religijne

V. Gminy i grupy terytorialne
  1. Gmina wiejska i jej zagadnienia
  2. Miasto i jego okręgi

VI. Instytucje społeczne
  1. Dom (*home*) i mieszkanie
  2. Kościół i lokalna wspólnota religijna
  3. Szkoła i ognisko społeczne
  4. Zabawa, dom zabaw, pole zabaw (*playground*)
  5. Sądy i prawodawstwo
  6. Inne instytucje

VII. Wiedza społeczna i proces społeczny
  1. Proces kulturalny: wychowanie i religia
  2. Proces polityczny: polityka i tworzenie opinii społecznej
  3. Proces ekonomiczny: organizacja ekonomiczna i przemysłowa
  4. Rozstrój osobisty i społeczny: patologia społeczna, tj. rozstrój rodziny i zbrodnia
  5. Zachowanie się zbiorowe: zmiana społeczna i postęp społeczny; moda, reforma i rewolucja

VIII. Metody badania
1. Statystyka, przedstawienie graficzne
2. Pomiary umysłowe i społeczne
3. Lustracje społeczne (*social surveys*): organizacja gminna, wychowanie gminne, stan zdrowia, rząd, higiena umysłowa itd.
4. Badania poszczególnych przypadków i diagnoza społeczna
5. Historie życiowe (*life-histories*) i psychoanaliza

IX. Dzieje socjologii i nauk społecznych
1. Etyka społeczna i filozofia społeczna"[1]

Można w danym specjalnym wypadku autorom poczytać za zasługę, że nie starali się czytelnikom narzucić własnego swego pojmowania zakresu socjologii, lecz zadowolili się wyliczeniem i przybliżoną klasyfikacją tematów, którymi ci czytelnicy się interesują i które pragną widzieć uwzględnione w czasopiśmie socjologicznym. Smutno jednak świadczy o obiektywnym ustaleniu przedmiotu naszej nauki fakt, że najwyżej na świecie stojące czasopismo fachowe nie może jeszcze rozgraniczyć dziedzin socjologii i „nauk społecznych", a zwłaszcza, że w zakresie swych zainteresowań objąć musi tak chaotyczny zbiór najróżnorodniejszych kwestii. Nie o to chodzi, że sfera konkretnych zjawisk, z których socjologia czerpać ma dane, została tu zakreślona zbyt szeroko; przekonamy się w dalszym ciągu, że z każdego niemal powyżej wymienionego działu literatury socjologia może coś skorzystać, że w każdym niemal znajdują się prace naukowe o socjologicznym charakterze. Chodzi o zupełny brak jakiejś wspólnej linii wytycznej, jakiegoś ogólnego punktu widzenia, który by nadał cechę przyczynków do jednej i tej samej nauki studiom rozrzuconym w wyszczególnionych tu działach. Chodzi o to, że socjologia nie zdołała jeszcze narzucić swym pracownikom jednej wspólnej definicji swego przedmiotu, lecz albo buduje ogólne systemy *a priori*, z których niemal każdy inaczej przedmiot jej określa, albo też biernie przyjmuje wszystko, co jej ktokolwiek przyniesie na jakikolwiek temat. Stąd też pochodzi w znacznej mierze — jesteśmy przekonani — przeważający dotychczas w sferach naukowych europejskich (czasem nawet amerykańskich) sceptycyzm w odniesieniu do socjologii. To dziwne zjawisko, że pomimo tak obfitej literatury, pomimo współdziałania tylu pierwszorzędnych umysłów, pomimo licznych już, wysoce wartościowych, nieraz niezachwianych wyników teoretycznych i zastosowań praktycznych, socjologia po osiemdziesięciu z górą latach świadomego istnienia i rozwoju nie zdołała jeszcze wywalczyć sobie należytego miejsca w organizacji pracy naukowej, narzuca wprost wniosek, że w ujęciu jej zakresu i w jego zestawieniu z zakresami innych nauk leżeć musi jakaś zasadnicza nieścisłość, jakieś głębokie nieporozumienie. Spróbujemy nie-

---

[1] „The American Journal of Sociology" 1921, t. 27 (July), nr 1, s. 128 - 129.

porozumienie to usunąć na drodze stopniowej eliminacji tych pojmowań przedmiotu socjologii, które w świetle poprzednich naszych rozważań utrzymać się nie dadzą; następnie zaś przejdziemy do pozytywnego określenia tego przedmiotu z punktu widzenia ogólnych przesłanek kulturalizmu.

Pierwszym oczywistym wnioskiem, który wysnuć musimy ze stwierdzonego uprzednio stosunku pomiędzy światem kultury a światem przyrody, jest niemożliwość współistnienia w obrębie socjologii badań humanistycznych z badaniami przyrodniczymi. Pomiędzy tymi dwoma typami badań nie ma bowiem logicznego związku: teorie przyrodnicze nie mogą służyć za podstawę dla zagadnień humanistycznych, a teorie humanistyczne, choć kiedyś może będą mogły się pośrednio przyczynić do stawiania niektórych zagadnień przyrodniczych, dziś jednak myśleć winny wyłącznie o własnym ugruntowaniu. Nie chcemy przez to powiedzieć, aby pewne zjawiska konkretne, stanowiące *materiał* nauk przyrodniczych, nie mogły być jednocześnie *materiałem* humanistycznych badań; tak np. to samo otoczenie naturalne pewnej grupy społecznej może z jednej strony stanowić materiał dla geologii lub botaniki, z drugiej strony być materiałem dla ekonomii lub teorii religii. Co więcej, pewne *faktyczne wyniki* studiów przyrodniczych mogą dostarczać naukom humanistycznym materiałów, które bez pomocy tych studiów pozostałyby dla wiedzy o kulturze niedostępne; tak np. studia nad patologią i higieną grup wielkomiejskich dają cenny materiał dla niektórych działów socjologii, wyniki anatomii i fizjologii zmysłów dostarczają danych estetyce. Lecz cały sposób ujęcia tych materiałów, który dopiero czyni z nich przedmioty naukowe, jest zupełnie odmienny w obu wypadkach; właściwości i związki, które te dwa działy wiedzy rozpatrują, różnią się skrajnie między sobą; typy ich problematów są zupełnie niewspółmierne. Uwzględnienie więc przyrodniczych *teorii*, opartych na danym materiale, jest więc nie tylko zbyteczne dla wytworzenia teorii odnośnych zjawisk jako danych kulturalnych, lecz okazuje się najczęściej wprost szkodliwe, gdyż zasłania oczy badacza na takie strony jego przedmiotu, które z punktu widzenia humanistycznego są jedynie istotne. Nauka próbująca połączyć przyrodnicze i humanistyczne badania nie jest więc systematyczną wiedzą, lecz chaosem niewspółmiernych ze sobą twierdzeń *de omnibus rebus et quibusdam aliis* *.

Socjologia tedy, o ile ma być istotnie nauką dążącą do systematycznego, logicznego ujęcia empirycznych zjawisk, musi ograniczyć się wyłącznie bądź do dziedziny przyrodniczej, bądź do dziedziny humanistycznej. W pierwszym wypadku utożsamiałaby się z antropologią lub jakąś częścią antropologii i musiałaby zrzec się wszelkich uroszczeń do ujmowania tych zjawisk, które stanowią dotychczas główny jej przedmiot

---

* O wszystkim i o czymś jeszcze — *przyp. red.*

i którym zawdzięcza ona nawet swą nazwę — zjawisk społecznych jako pewnej klasy czynności, wartości, systemów, w których wyraża się związek ludzi jako podmiotów świadomych, doświadczających i działających. Istnieją badacze, a nawet szkoły, które faktycznie w ten sposób ograniczają pole socjologii w praktyce, choć oczywiście nie myślą teoretycznie uzasadniać takiego ograniczenia. Należy tu np. w większości Londyńskie Towarzystwo Socjologiczne, którego wydawnictwa [2] wyspecjalizowały się głównie (choć nie wyłącznie) w zagadnieniach higieny i eugeniki; w Ameryce „socjologiczne" badania nad środowiskami miejskimi zdążały w tym kierunku, na szczęście jednak zostały w porę uratowane przez kilku badaczy, którzy wnieśli do tych badań punkt widzenia socjologiczny zamiast medycznego, antropologicznego lub architektonicznego [3]. Gdyby socjologia jeszcze nie istniała lub gdyby wyraz ten oznaczał nie naukę, dążącą do teoretycznej doskonałości (choć nie zawsze z powodzeniem), lecz zbiór dowolny informacji o praktycznym znaczeniu, wolno by było badaczom zajmującym się antropologią, patologią, higieną społeczną, eugeniką, a nawet budowniczym planującym miasta nazywać swe prace „socjologicznymi". Ponieważ jednak socjologia od dawna istnieje, ponieważ zarówno jej założyciele, jako też znaczna większość jej późniejszych i obecnych przedstawicieli zajmuje się zupełnie innymi kwestiami i ponieważ główna masa zagadnień socjologicznych jest z owymi zagadnieniami o przyrodniczym typie zupełnie niewspółmierna i w jednej logicznej całości objąć się nie daje, musimy tedy odmówić wszelkim pracom, zajmującym się biologią i mezologią * człowieka jako istoty naturalnej, prawa do terminu „socjologia" i żądać bezwarunkowo, aby zostały one raz na zawsze usunięte z naszej dziedziny. Jest to zaś tym łatwiejsze, iż wszystkie one mają właściwe swe miejsce bądź w innych naukach, bądź w dyscyplinach praktycznych.

Rozumie się, że na gruncie zagadnień o praktycznym czysto charakterze, gdy chodzi np. o walkę ze zbrodnią, z prostytucją, z pauperyzmem, z nędzą, gdy pragnie się polepszyć warunki, w których żyje robotnik miejski, gdy dąży się do udoskonalenia rasy ludzkiej, wskazówki techniki społecznej, zaczerpnięte z socjologii, mogą być uwzględniane współrzędnie ze wskazówkami sztuki lekarskiej, ekonomii stosowanej itd.; owe praktyczne kwestie są bowiem nader złożone i czynniki przyrodnicze odgrywają tam ważną rolę obok humanistycznych. Podobnie też inżynier budujący most posługiwać się musi wiadomościami matematycz-

---

[2] „Sociological Papers", London.

[3] Po na wpół praktycznych, lecz zajmujących poczynaniach J. Addams i jej szkoły oraz niektórych osób grupujących się koło Russell Sage Foundation, najważniejszy postęp w tej dziedzinie dokonywa się obecnie w Chicago pod kierunkiem R. E. Parka i E. Burgessa.

* Wprowadzony przez J. Bertillona termin oznaczający naukę o związkach pomiędzy organizmami a ich środowiskiem — *przyp. red.*

nymi, fizykomechanicznymi, chemicznymi, geologicznymi, geograficznymi, ekonomicznymi; tak samo jednak, jak niedorzeczne by było zaliczanie na tej podstawie badań nad wytrzymałością materiałów i nad konfiguracją brzegów rzeki do dziedziny matematyki lub do dziedziny ekonomii, niedorzecznością jest również traktowanie badań nad patologią dzieci wielkomiejskich, nad mieszkaniami robotników lub nad dziedzicznością organiczną jako należących do socjologii.

## *Krytyka pojmowania socjologii jako «nauki o społeczeństwie»*

Socjologia musi więc być wyłącznie i całkowicie nauką humanistyczną. Tu jednak powstaje dalszy problemat, od którego należytego rozwiązania zależy uzasadnienie samego istnienia socjologii jako nauki odrębnej: jakież jest właściwe pole socjologii w granicach świata humanistycznego? Otóż ośmielamy się twierdzić, że zagadnienie to nigdy jeszcze nie zostało należycie rozwiązane w całym jego zakresie, chociaż istnieją częściowe trafne poczynania, niestety nie przeprowadzone konsekwentnie do końca. Istnienie socjologii jako nauki odrębnej nie jest więc jeszcze uzasadnione[4]. Zamiast bowiem odgraniczyć dla siebie osobną sferę badań i zadowolić się rolą nauki specjalnej, socjologia w nadmiernych, często niedorzecznych uroszczeniach usiłowała rozszerzyć swe panowanie na tereny wszystkich innych nauk humanistycznych, obejmując całe w ogóle życie kulturalne w obrębie swoich zainteresowań. Nic dziwnego, że większość specjalistów do dziś dnia odnosi się z lekceważeniem do tak „uniwersalnej" nauki. Najciekawsze zaś, że te uroszczenia socjologii pozostawały równie wszechobejmujące w różnych szkołach socjologicznych i przy różnych definicjach jej przedmiotu.

Według najstarszej definicji, socjologia jest nauką o „społeczeństwie"; przy tym „społeczeństwo", jak już zaznaczyliśmy w części poprzedniej,

---

[4] Tym się tłumaczy możliwość takich opinii, jak np. B. Crocego (*Etudes relatives à la théorie de l'histoire en Italie*, „Revue de Synthése Historique" 1902, nr 2): „Społeczeństwo nie jest elementem oryginalnym, nie jest funkcją pierwotną, nie jest formą; jest po prostu wytworem umysłu ludzkiego. Dlatego też wszelkie domniemane socjologiczne badanie (o ile nie sprowadza się do badania historycznego) pozostaje integralną częścią filozofii umysłu i różne nauki socjologiczne sprowadzają się wszystkie do różnych nauk i teorii o charakterze filozoficznym, takich jak estetyka i teoria mowy, logika, teoria historii, ekonomika, etyka, teoria prawa (i inne, jeśli istnieją inne); to zaś, co w socjologii jest najważniejsze, sprowadza się dokładnie do teorii prawa i nauki ekonomicznej. Wzmocnijcie z jednej strony zmysł historyczny, z drugiej strony zmysł filozoficzny (pojmując przez filozofię naukę o ideale, czyli o wartości, tzn. o umyśle), a socjologia, która żyje dwuznacznością i która daje nam bądź trochę sofistycznie ujętej historii, bądź trochę filozofii wulgarnej i nieścisłej, rozproszy się, jak mgła na słońcu".

okazuje się tu konkretną zbiorowością ludzką w całokształcie jej życia kulturalnego. W tym znaczeniu socjologia przedstawia się jako próba systematycznego abstrakcyjnego ujęcia za pomocą uogólnień porównawczych tego całkowitego materiału, który historia opisuje indywidualnie w procesie ewolucji dziejowej, etnografia zaś w statycznych momentach czasowych [5]. Zauważamy też pewną różnicę w zadaniach, które stawia sobie socjologia, zależnie od tego, czy wychodzi z historii czy etnografii.

Jak wiadomo, pierwsze pomysły ogólnej „nauki o społeczeństwie", od Vica aż do Comte'a, były ściśle związane z problematem prawidłowości ewolucji historycznej. To, co Vico rozumiał przez swą „nową naukę", Saint-Simon przez swą „fizykę społeczną", Comte przez „fizykę społeczną", „filozofię społeczną", „socjologię", miało być z istoty swej nauką, która by, opierając się na danych dostarczonych przez historię, nie zadowoliła się, jak historia w owych czasach, samym opisem konkretnych zjawisk składających się na ewolucję dziejową zbiorowości ludzkich, lecz wykryła i określiła prawa ogólne rządzące tą ewolucją. Koncepcja powyższa opierała się, i opiera dotychczas, na czterech postulatach metodologicznych.

Pierwszy postulat, domyślnie zawarty w samym fakcie wydzielenia takiej lub innej zbiorowości dla osobnych badań — choćby później miało się tę zbiorowość z powrotem wcielić w całkowity rozwój ludzkości — to możność naukowego traktowania tej zbiorowości jako osobnego, zamkniętego w sobie „społeczeństwa". Comte może mniej konsekwentnie trzymał się tego postulatu niż po nim wielu socjologów i historyków narodowych; jasne jest jednak, że o ile nie chcemy całej ludzkości traktować jako jednego „społeczeństwa", co oczywiście uniemożliwiłoby wszelkie uogólnienia porównawcze, postulat ten jest niezbędnym wstępem do wszelkich dalszych zagadnień „nauki o społeczeństwie".

Drugi postulat — to zasadnicza jedność całej kultury danej zbiorowości ludzkiej, oparta na wzajemnej zależności wszelkich zjawisk kulturalnych, zachodzących na podłożu danego społeczeństwa; tylko pod warunkiem tej jedności bowiem ewolucja kulturalna zbiorowości może być traktowana jako całość. „W badaniach społecznych, jak we wszystkich odnoszących się do ciał żyjących, różne strony ogólne (*aspects généraux*) przedmiotu są z konieczności wzajemnie solidarne i racjonal-

---

[5] Wprawdzie faktycznie głównym przedmiotem etnografii są zbiorowości, które „nie mają historii", tj. których ewolucja kulturalna jest tak powolna, że dany statyczny moment ich trwania może być uważany za miarodajny dla długich okresów, w ciągu których inne zbiorowości będące głównym przedmiotem historii ulegają doniosłym przemianom — logicznie jednak, ze względu na zadania i metody naukowe, do dziedziny etnografii należeć winny również opisy „społeczeństw historycznych", nawet najwyżej cywilizacyjnie stojących, ujętych w statycznym przecięciu ich ewolucji.

nie nierozdzielne, do tego stopnia, że mogą być należycie wyjaśnione tylko jedne z pomocą drugich [...]" [6]. „Z jakiegokolwiek elementu społecznego wyjść się zechce, każdy łatwo rozpozna [...], że zawsze dotyka, w sposób mniej lub więcej bezpośredni, całości wszystkich innych, nawet tych, które wydają się na razie najbardziej odeń niezależne" [7]. „Skoro zjawiska społeczne są tak głęboko ze sobą powiązane, ich rzeczywiste badanie nie może być nigdy racjonalnie odosobnione; stąd wypływa [...] obowiązek [...] rozpatrywania różnych stron życia społecznego zawsze jednocześnie [...]. Każda z nich z osobna może bez wątpienia stać się przedmiotem obserwacji wstępnych [...] i na pewnym poziomie naukowym jest to niezbędne do zaopatrzenia nauki we właściwe materiały. Lecz nawet ta konieczność tymczasowa stosuje się, ściśle biorąc, tylko do obecnej epoki, gdy chodzi o pierwszy zarys nauki, zmuszonej używać naprzód, z niezbędnymi ostrożnościami, nie powiązanych obserwacji, które musiały wyniknąć [...] z irracjonalnych badań uprzednich. Gdy budowa nauki będzie dostatecznie posunięta naprzód, zasadniczy związek wzajemny zjawisk będzie służył za nić przewodnią w ich bezpośredniej eksploracji [...]" [8].

Wzajemna zależność i związek zjawisk stanowiących całkowitą kulturę danej zbiorowości nie wystarcza jednak do naukowego ujęcia życia kulturalnego tej zbiorowości, jeżeli układ tych zjawisk nie posiada racjonalności wewnętrznej, jeżeli każde zjawisko łączy się z każdym innym bez jakiegoś specyficznego porządku. Stąd postulat *organizacji* życia kulturalnego zbiorowości ludzkiej; zjawiska kulturalne tworzyć muszą jakościowo i funkcjonalnie zróżniczkowane kompleksy w łonie ogólnego całokształtu, każdy z tych kompleksów musi być swego rodzaju całością, znowuż różniczkującą się jakościowo i funkcjonalnie na drobniejsze kompleksy; „społeczeństwo" jako konkretna zbiorowość musi być systemem, którego określone części w określony sposób współdziałają w istnieniu całości, i zadaniem socjologa ma być poznawcze ujęcie tego systemu. Łączy się to oczywiście z ograniczonym pojmowaniem zbiorowości ludzkiej; związek części w systemie życia kulturalnego jest immanentnie teleologiczny, ponieważ funkcje kulturalne są świadome; całość jest racją bytu — powiedzielibyśmy niemal „przyczyną celową" — części, a w każdym razie dopiero ona pozwala nam zrozumieć części. „W filozofii organicznej [...], której głównym przedmiotem jest człowiek lub społeczeństwo [...], całość przedmiotu jest z pewnością daleko lepiej znana i bardziej bezpośrednio dająca się ująć niż różne części, które się w niej później wyróżni" [9]. Nowsza krytyka mogła usunąć zbyt

---

[6] A. Comte, *Cours de philosophie positive*, t. 4, s. 142 [cyt. wg wyd. 5, Paris 1908 — *przyp. red.*].

[7] Tamże, s. 172.

[8] Tamże, s. 185.

[9] Tamże, s. 188.

jaskrawo teleologiczne formuły oraz położyć większy nacisk na podświadomy — czy nawet „nieświadomy" — charakter syntezy poszczególnych zjawisk i grup zjawisk w życiu kulturalnym zbiorowości; jasne jest jednak, że możliwość traktowania zbiorowości, którymi zajmuje się historia i chce się zajmować socjologia, jako jedności dających się ująć naukowo zależy od możności zastosowania do nich pojęcia systemu *organicznego* — pojęcia teleologicznego z istoty swej — ponieważ oczywiście z punktu widzenia analizy przyczynowej konkretność zjawisk kulturalnych danej zbiorowości, jak wszelka konkretność w ogóle, jest niewyczerpana, a więc w całości swej irracjonalna.

Lecz nie dość na tym. Pojęcie organicznej jedności zbiorowości ludzkiej wystarczałoby dla (słusznie czy niesłusznie tak zwanych) praw statycznych, określających wzajemny stały stosunek organicznego systemu. Nie wystarcza ono jednak dla praw dynamicznych, czyli — według często używanej, choć, jak później zobaczymy, zupełnie nieodpowiedniej terminologii — praw historycznych. Ewolucja zbiorowisk ludzkich wtedy tylko może być określona jako podległa prawom, jeżeli jej porządek racjonalny jest zasadniczo ten sam w poszczególnych zbiorowiskach, choć, oczywiście, porządek ten uwydatni się całkowicie tylko u zbiorowisk, które przebędą wszystkie stadia ewolucji. Wyraża się to w żądaniu Comte'a, który wprowadza, jako „niezbędną abstrakcję naukową", „hipotezę jednego jedynego ludu, do którego sprowadzone by były idealnie wszystkie kolejne przemiany społeczne, rzeczywiście zaobserwowane u różnych ludów" [10]. Taki zaś jednostajny porządek racjonalny ewolucji społecznej jest możliwy o tyle tylko, o ile zmiany kultury zbiorowości ludzkiej są uwarunkowane przez te same zasadnicze czynniki, o ile pewna strona czy pewien kompleks zjawisk jest miarodajny w determinacji przekształceń historycznych. Stąd więc czwartym koniecznym postulatem owej socjologii, obierającej za przedmiot konkretne zbiorowości ludzkie w ich historycznym rozwoju, jest postulat dynamicznej zależności całej kultury każdego „społeczeństwa" od takiej lub innej jej dziedziny. Przed Saint-Simonem była to dziedzina polityczna; u Comte'a rolę podstawowego czynnika ewolucji odgrywa życie intelektualne; u Saint-Simona, u Marksa i jego zwolenników, u de Greefa, u Brooksa Adamsa i wielu innych miarodajne dla wszelkich przekształceń są przekształcenia ekonomiczne, które jednak u Saint-Simona i Marksa sprowadzają się ostatecznie, ze swej strony, do technicznych; w obiektywnym idealizmie niemieckim czynnik etyczny, obejmujący obok moralności i prawo, występuje na plan pierwszy; w naszej historiozofii XIX stulecia tę samą rolę odgrywają czynniki religijne.

Tym sposobem socjologię u Comte'a i jego następców faktycznie utożsamia się z „filozofią historii" rozwijającą się w Niemczech od czasów

[10] Tamże, s. 191.

Herdera; utożsamienie to szczegółowo przeprowadza i uzasadnia P. Barth w swym znanym dziele [11]. Socjologia według jego określenia jest „nauką o istocie i rozwoju woli społecznej", która realizuje się aktualnie w całkowitym życiu kulturalnym zbiorowości ludzkich. Historycy chętnie skłaniają się do takiego pojmowania socjologii, które zadowala ich potrzebę uogólnień [12]; mniejsza o to zresztą, czy swe uogólnienia wydzielają z historii jako naukę odrębną, czy też włączają do niej jako jej część syntetyczną, w obu wypadkach bowiem typ tych uogólnień pozostaje ten sam.

W anglo-amerykańskiej szkole etnologicznej socjologia odgrywa podobną rolę w stosunku do materiałów etnograficznych, co w powyżej rozważanym kierunku względem danych historycznych. Przedmiotem jej faktycznym są „ludy" konkretne, rozpatrywane jako statyczne kompleksy kulturalne, i to głównie ludy cywilizacyjnie niższe. Ten wyjątkowy nacisk położony na studium „społeczeństw dzikich" był, jak wiadomo, wynikiem przesłanki Spencera, że studium to jest najlepszą drogą do zrozumienia życia kulturalnego społeczeństw wyższych; faktycznie więc te ostatnie były uwzględniane daleko mniej — zwłaszcza w stosunku do bogactwa ich kultur — przeważnie tylko o tyle, o ile wnioski wysnute z badań nad „dzikimi" zdawały się pozwalać na wyjaśnienie późniejszych form cywilizacji. Przy tych badaniach narzucał się statyczny punkt widzenia, zdawało się bowiem do niedawna, że społeczeństwa niższe są prawie niezmienne w dostępnym okresie dziejowym, a z drugiej strony nawet statyczne zrozumienie ich kultur było trudnym zadaniem. Pomimo więc ciągłego podkreślania pojęcia ewolucji, rzeczywiste zainteresowanie szkoły etnograficznej skierowane było ku naukowemu odtworzeniu społeczeństw w pewnych *stanach* i dopiero w dalszym ciągu, dla zadośćuczynienia postulatowi ewolucji, hierarchicznie szeregowano te stany.

Takie ograniczenie badań miało tę dobrą stronę, że socjologia uzyskiwała przedmiot, który można było naukowo wyczerpać i który dopuszczał ograniczoną ilość interpretacji, w przeciwieństwie do tego olbrzymiego bogactwa materiału, wobec którego stawiała ją koncepcja Com-

---

[11] P. Barth, *Philosophie der Geschichte als Soziologie*, t. 1, wyd. 2, Leipzig 1914. Bartha własne pojęcie filozofii i historii różni się cokolwiek od tego pojęcia socjologii, które powyżej szkicujemy; zbliża się ono raczej do tego, co nazwalibyśmy „filozofią kultury", tj. syntezy poszczególnych funkcji kulturalnych w ich dziejowym rozwoju. Nie możemy jednak tutaj wdawać się w analizę jego koncepcji, gdyż filozofię kultury uważamy za dziedzinę zupełnie odrębną od socjologii, a nawet z nią niewspółmierną.

[12] Przykładem historyka traktującego tak pojętą socjologię jako część integralną historii jest K. Lamprecht (*Moderne Geschichtswissenschaft* [Freiburg 1905], s. 6): „Nowoczesna nauka historyczna jest przede wszystkim nauką społeczno-psychologiczną". Typowym wyrazem poglądu przeciwstawiającego socjologię historii jest *Histoire et sociologie* P. Mantoux („Revue de Synthese Historique" 1903, nr 2).

te'a, i tej dowolności interpretacji, jaką zdradzały spekulacje historiozoficzne. Co więcej, ów przedmiot nie był na razie przedmiotem żadnej innej specjalnej a systematyzującej nauki humanistycznej: ekonomia, teoria prawa, filologia, teoria i historia sztuki i wiedzy stosunkowo rzadko i ubocznie tylko sięgały do etnografii społeczeństw niższych.

Była tu jednak inna trudność. Oto zanim jeszcze uwydatniło się zainteresowanie socjologii ludami niższymi, rozwijać się zaczęły naukowe metody w samej etnografii; na podstawie gromadzonych materiałów etnograficznych powstała etnologia jako nauka porównawcza i uogólniająca. Sprawa jej stosunku do socjologii była i jest nader niejasna w literaturze obu dziedzin. Na ogół przeważająca opinia skłaniać się zdaje ku przyznaniu socjologii zagadnień o pewnym poziomie ogólności, tymczasem kwestie względnie szczegółowe pozostawiane być mają etnologii. Tego rodzaju rozróżnienie oczywiście utrzymać się nie da, jest ono bowiem w sprzeczności z potrzebami nauki; trudno zabronić etnologom zajmować się kwestiami o charakterze ogólnym, bez których naukowe traktowanie szczegółów jest niemożliwe, jeżeli zaś socjologia ma istotnie mieć za przedmiot całą kulturę społeczeństw niższych, trzeba od niej żądać, jak to czyni szkoła Durkheima, aby schodziła do szczegółów.

Jedyną drogą do uratowania samodzielności tego rodzaju socjologii wobec etnologii byłaby metoda wskazana w abstrakcyjnych założeniach Spencera, choć sam Spencer w swych studiach konkretnych niezbyt konsekwentnie się jej trzymał. Etnologia jest nauką porównawczą o zjawiskach kulturalnych pewnych typów; tymczasem socjologia w myśl Spencera miała być nauką porównawczą o „społeczeństwach", na których podłożu, zgodnie z koncepcją organiczną, zjawiska te jakoby zachodzą. Zadaniem etnologii byłoby tedy zestawienie danych technicznych, religijnych, językowych, obyczajowych itd., wyodrębnionych z różnych zbiorowisk, tymczasem socjologia studiować miałaby całokształt tych różnych danych w jednym zbiorowisku jako jedność syntetyczną, stanowiącą życie kulturalne tego ostatniego, a następnie porównywać te całkowite zbiorowiska pomiędzy sobą. Szkoła Spencera łączy oba rodzaje badań. Spencer, jak wiadomo, z jednej strony wydziela i porównuje podobne zjawiska w różnych społeczeństwach, czasem wcale się nie troszcząc o ich znaczenie na tle specyficznej cywilizacji danego zbiorowiska [13]; z drugiej strony jednak szkicuje teorię organiczną społeczeństwa, podaje klasyfikację społeczeństw i uważa za możliwe wyprowadzenie całej kultury „społeczeństwa dzikiego" z psychologii jednostek, które je składają. Niekonsekwencja jego ma prawdopodobnie swe źródło w założeniu zasadniczej tożsamości „człowieka pierwotnego", a więc i kultury pierwotnej u wszystkich społeczeństw. Podłożem jego porównawczych

[13] Zob. krytykę metody szkoły angielskiej u L. Lévy-Bruhla, *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures* [Paris 1910], s. 19 i nast.

zestawień „instytucji społecznych” u różnych ludów jest — jak się zdaje — nie tyle dążność etnologa do uzyskania teorii tych instytucji, ile raczej dążność do wytworzenia teorii społeczeństwa pierwotnego w ogóle jako podstawy do wyjaśnienia społeczeństw cywilizowanych. Postęp badań etnograficznych uwydatnił niedostateczność Spencerowskiej koncepcji społeczeństwa pierwotnego i doprowadził do uznania potrzeby gruntownych monografii całego życia kulturalnego poszczególnych ludów, które poprzedzić muszą wszelkie próby systematyzacji i porównawczych uogólnień [14].

Socjologia oparta na etnografii, podobnie jak socjologia oparta na historii, dochodzi więc do pojmowania kultury konkretnego zbiorowiska jako całości, której poszczególne składniki wzajemnie się warunkują; zadaniem jej staje się również racjonalne ujęcie tej całości oraz zestawienie jej z innymi, podobnie ujętymi całościami. Wymaga więc ona tych samych trzech pierwszych postulatów, co socjologia historyczna; tylko, ponieważ interesuje się ona raczej porównaniem społeczeństw statycznych niż prawami ich przemian, więc zamiast postulatu zależności ewolucji całej cywilizacji od ewolucji jednej dziedziny znajdujemy, jako czwarty, postulat genetycznej zależności wszelkiej cywilizacji od jakichś zasadniczych, wspólnych wszystkim społeczeństwom, cech psychologicznych [15].

Otóż powyższa koncepcja socjologii jako „teorii społeczeństwa”, opartej na historycznie czy etnograficznie ujętej całkowitej kulturze konkretnych zbiorowości, jest zupełnie niemożliwa do urzeczywistnienia, ponieważ socjolog — ani zresztą nikt inny — nie może dać *syntezy naukowej* całego życia kulturalnego zbiorowości ludzkiej, czy to w jej ewolucji dziejowej, czy w jej statycznym przecięciu, ani tym bardziej wykryć praw dziejowych rozwoju wszystkich społeczeństw lub wspólnych podstaw psychologicznych ich istnienia. Badanie monograficzne konkretnych zbiorowości, wbrew tradycjom Comte'a i Spencera, może być tylko zbiorem monografii o różnych stronach czy częściach ich życia; porównanie poszczególnych społeczeństw może być tylko szeregiem porównań różnych dziedzin i klas zjawisk kulturalnych. Wszelkie dalej idące uroszczenia pozbawione być muszą charakteru naukowości. Zbiorowości ludzkie poddają się historycznemu i etnograficznemu opisowi, lecz wymykają się spod wszelkich prób dynamicznego czy statycznego wyjaśnienia.

Ta niemożliwość wykrycia jakichkolwiek prawidłowości w ogólnym życiu kulturalnym zbiorowisk ludzkich wynika stąd, że owe postulaty,

---

[14] Tego rodzaju badania rozpowszechniły się bardzo w ostatnich kilkudziesięciu latach; B. Spencer i F. Gillen, L. Fison i A. Howitt, W. Rivers, S. Cushing, K. von den Steinen są tu wzorami.

[15] Kombinację historycznego i psychologicznego ujęcia znajdujemy u E. Desmolinsa, *Szlaki dziejowe i typy społeczne*, tłum. L. Krzywicki, Warszawa 1902.

niezbędne dla ich syntezy naukowej, nie mogą służyć jako zasady heurystyczne w zastosowaniu do empirycznych materiałów. Albowiem: 1) całokształt zjawisk kulturalnych każdego poszczególnego zbiorowiska jest tylko w pewnej mierze odosobniony, w znacznym stopniu zaś łączy się z kulturą innych zbiorowisk; 2) nawet o tyle, o ile jest on odosobniony, zjawiska kulturalne, zachodzące w doświadczeniu i działaniu danej zbiorowości, tylko w części łączą się ze sobą, w znacznej części zaś są od siebie nawzajem niezależne; 3) nawet spośród tych różnorodnych zjawisk kulturalnych, które w doświadczeniu i działaniu danej zbiorowości zależą od siebie nawzajem, tylko część jest zorganizowana, reszta zaś nie daje się zupełnie ująć w całość racjonalną; 4) nawet te zjawiska, które w różnych społeczeństwach są zorganizowane, nie podlegają jednemu ogólnemu prawu ewolucji ani też nie dają się sprowadzić do jednej ogólnej zasady.

Wszystko to wypływa bezpośrednio lub pośrednio z tych cech zasadniczych konkretnej zbiorowości ludzkiej, które określiliśmy w pierwszej części niniejszej pracy; musimy jednak każdy z tych punktów rozpatrzyć ze względu na związane z nimi zagadnienia empiryczne.

Częściowa łączność każdej ograniczonej zbiorowości ludzkiej z innymi jest, jak już widzieliśmy, objawem tego faktu, że związek konkretnych osobowości ludzkich odbywa się na podłożu wspólnych, *obiektywnych*, nadindywidualnych i nadspołecznych systemów przedmiotów i czynności; liczne zaś spomiędzy tych systemów wspólne są, częściowo lub całkowicie, wielu ograniczonym zbiorowościom — hordom, plemionom, narodom, kompleksom kulturalnym narodów. Tak więc historyk, etnograf czy socjolog, który rozpatrywać chce np. naród angielski w całym jego życiu kulturalnym jako odrębną „jednostkę społeczną", z góry już popełnia błąd zasadniczy, który może wprawdzie nie wpłynąć szkodliwie na prosty opis kultury narodu angielskiego, lecz musi odezwać się w razie prób jej wyjaśnienia. Wszak liczne spomiędzy systemów idealnych i realnych, z których się ta kultura składa, przede wszystkim naukowe, religijne, estetyczne, techniczne, ale również w pewnej mierze ekonomiczne i prawno-polityczne (a wreszcie i część świata materialnego wchodząca w zakres doświadczenia i działania osobowości stanowiących naród angielski) należą również do składu realnych i idealnych sfer innych zbiorowości ludzkich. Jeżeli przypuścimy więc, zgodnie z dalszymi postulatami omawianej teorii, że pomiędzy tymi systemami w obrębie doświadczenia i działalności narodu angielskiego zachodzi jakiś związek statyczny lub dynamiczny, związek ten nie daje się ująć naukowo i wyjaśnić bez uwzględnienia roli, jaką w budowie i przekształcaniu systemów odgrywają inne narodowości. Zmiany, które w nauce, w religii, w sztuce, w technice itd. wytwarzane są poza obrębem narodu angielskiego, warunkują rolę, którą odnośna nauka, religia, sztuka, technika odgrywają w życiu kulturalnym tego narodu, a zmiany te, zgodnie

z przesłankami tej samej teorii, nie dają się ani należycie zrozumieć, ani tym bardziej wyjaśnić bez znajomości życia kulturalnego innych narodów w ich całokształcie. Odwrotnie też, skutki zmian wytworzonych przez naród angielski uwydatniają się w pełni dopiero na tle ogólnoludzkiej cywilizacji. Próba syntezy naukowej poszczególnej zbiorowości prowadzi nas tedy ostatecznie do zadania naukowej syntezy całej kultury w ogóle.

Przypuśćmy jednak nawet, że arbitralnie pominiemy ten nierozerwalny związek pewnych dziedzin kultury każdej zbiorowości z innymi i kosztem dokładności naukowej zadowolimy się, jak się to zwykle czyni, śledzeniem zjawisk kulturalnych wyłącznie w granicach doświadczenia i działania danej zbiorowości, bez względu na to, co się z nimi dzieje poza tymi granicami. Nie umożliwi nam to jeszcze wcale teoretycznego ujęcia tej zbiorowości w całym jej życiu kulturalnym, gdyż spośród systemów realnych i idealnych, należących do sfer doświadczenia i działania osobowości, z których ta zbiorowość się składa, niektóre są o tyle zamknięte w sobie, że stosunki, jakie mogą zachodzić pomiędzy nimi a resztą życia kulturalnego tej zbiorowości, wcale nie wpływają na ich układ i ewolucję, inne zaś, choć w mniejszej lub większej mierze uwarunkowane przez konkretny kompleks kulturalny, w który się wiążą, nie dają się jednak nigdy całkowicie wyjaśnić przez swe tzw. podłoże społeczne.

Popularna dzisiaj teoria powszechnej łączności i zależności wzajemnej wszystkich dziedzin kultury w danym społeczeństwie opiera się na płytkiej analogii, przeprowadzonej między związkami kulturalnymi a stosunkami fizycznymi. Ponieważ świat fizyczny stanowi, a raczej stanowić ma według postulatu wiedzy fizycznej, jeden system przedmiotowy, naturalnie więc w obrębie tego systemu wszystko ma się wiązać ze sobą. Wiedza fizyczna postępuje zgodnie z tym założeniem i to ostatnie uznane być może za prawdziwe dopóty, i o tyle właśnie, o ile okazuje się naukowo płodne. Wiadomo zresztą, że użytek, który wiedza fizyczna czyni z postulatu jedności świata fizycznego, jest dość ograniczony. Faktycznie ma ona zawsze do czynienia z układami zamkniętymi w obrębie rzeczywistości materialnej i tylko wtedy, gdy traktowanie pewnego układu jako zamkniętego nie doprowadza do pożądanych wyników, przyjmuje ona wpływy pewnych elementów spoza danego układu, zawsze przy tym apelując do pewnych określonych, wyodrębnionych wpływów, nigdy nie posługując się w swych wyjaśnieniach pojęciem aktualnego wpływu całego świata fizycznego na dany układ.

Otóż socjolog, postulujący zależność wzajemną wszystkich dziedzin kultury w społeczeństwie, postuluje tym samym, że całokształt kultury konkretnej zbiorowości ludzkiej stanowi jeden system połączonych zjawisk. Miesza on przy tym dwie zupełnie różne rzeczy: łączność, zachodzącą pomiędzy sferami doświadczenia i działania osobników należących do danej konkretnej zbiorowości, oraz obiektywny związek pomiędzy

przedmiotami lub czynnościami jako elementami realnych lub idealnych systemów. Oczywiście, jak już widzieliśmy poprzednio, członkowie zbiorowości społecznej obracają się w tym samym wspólnym świecie humanistycznym, ich konkretne osobowości zlewają się ze sobą o tyle właśnie, o ile się utożsamiają z obiektywnymi systemami, z których się składa ów wspólny ich świat. Ale ta łączność doświadczających i działających osobowości nie ma nic wspólnego ze związkiem tej rzeczywistości lub tej myśli obiektywnej a czynnej, w której owe osobowości się aktualnie tworzą. Socjolog, gdy postuluje jedność życia kulturalnego społeczeństwa, zakłada *implicite* nie tylko łączność pomiędzy osobnikami składającymi to społeczeństwo, ale również związek pomiędzy różnorodnymi obiektywnymi dziedzinami kultury, jak technika, sztuka, religia, wiedza, gospodarstwo, ustrój prawny itd., z których każda zawiera w sobie pewną wielość obiektywnych, mniej lub więcej zwartych i ustalonych systemów przedmiotów i systemów czynności, mniej lub więcej skojarzonych pomiędzy sobą w każdej dziedzinie z osobna dzięki częściowej wspólności zasadniczych funkcji tej dziedziny. Otóż nie potrzebujemy już zastanawiać się powtórnie nad pierwszym zagadnieniem — łącznością osobników w społeczeństwie. Problemat, o który w tej chwili chodzi, dotyczy związku pomiędzy odmiennymi dziedzinami kultury, przyjmowanego zwykle przez „teorię społeczeństwa"; w ściślejszej analizie będzie to problemat związku pomiędzy odmiennymi poszczególnymi systemami przedmiotów lub czynności. Zgodnie z przesłankami socjologii jako „teorii społeczeństwa" wszystkie systemy kulturalne w zakresie życia świadomego danej zbiorowości powinny być ze sobą powiązane i związek ten powinien determinować każdy system, wyjaśniając nam jego istotę.

Zastanówmy się tedy, w jakim znaczeniu może być mowa o związku pomiędzy różnymi dziedzinami lub, ściślej, różnymi systemami kulturalnymi. Oczywiste jest przede wszystkim, że samo należenie tego samego konkretnego przedmiotu lub tej samej konkretnej czynności do różnych systemów jeszcze tych ostatnich ze sobą nie wiąże. Jeżeli w tym samym domu mieści się biuro urzędowe i towarzystwo spółdzielcze, nie stanowi to jeszcze stosunku determinującego pomiędzy systemem politycznym a ekonomicznym; jeżeli malarz na obrazie przedstawi fabrykę, to nie jest jeszcze stosunkiem pomiędzy sztuką a przemysłem; jeżeli literat pisze książki w tym samym języku, co ksiądz wygłasza kazanie, to jeszcze nie łączy literatury z religią; jeżeli kupiec w omawianiu interesu posługuje się tymi samymi czynnościami sądzenia i wnioskowania, co filozof w budowie swej teorii, czynności handlowe i filozoficzne nie łączą się przez to w jeden system idealny. Łączność pomiędzy różnymi systemami dokonywa się wtedy tylko, jeżeli układ i charakter przedmiotów lub czynności w jednym systemie wywiera wpływ na układ i charakter przedmiotów lub czynności w innym systemie. Gdy więc

rząd określa statut towarzystwa spółdzielczego lub za pomocą środków administracyjnych pomaga czy przeszkadza jego ekonomicznej działalności; gdy właściciel fabryki zamawia u malarza serię obrazów ilustrujących pewne procesy techniczne; jeżeli ksiądz przygotowując kazanie naśladuje styl dzieła literackiego; jeżeli kupiec w ogłaszaniu swego interesu posługuje się wynikami psychologicznych i socjologicznych badań nad metodami reklamy: wtedy istotnie wyrazić się można, że pewne systemy, należące do różnych dziedzin kultury, zostają połączone między sobą związkami w pewnym stopniu warunkującymi ich budowę.

Jasne jest jednakże, że z powyższych związków żaden nie jest bezpośrednim stosunkiem zależności pomiędzy odnośnymi systemami. Gdy mówimy o wpływie polityki na życie ekonomiczne, przemysłu na sztukę, literatury na religię, nauki na handel, lub odwrotnie, jest to tylko skrót retoryczny. Faktycznie to nie systemy kulturalne wpływają na siebie, lecz działalność ludzka wpływa na nie, tym samym łącząc je między sobą. Czynność *a*, modyfikując system *A*, wytwarza pewne warunki, z którymi liczy się czynność *b*, modyfikując system *B*. Tak więc, w powyższych przykładach: działalność pewnych osób zajmujących stanowiska rządowe wytwarza pewne warunki polityczne, do których dostosować muszą swe zamiary ekonomiczne osoby zajmujące się organizacją i prowadzeniem towarzystwa spółdzielczego; właściciel fabryki wytwarza pewne warunki ekonomiczne, które uwzględnia malarz przy urzeczywistnianiu zamiaru estetycznego; ksiądz użytkuje pewne, poprzednio już wytworzone, wartości literackie dla zamiarów religijnych; kupiec powtarza pewne czynności myślowe uczonego dla realizacji zamiarów handlowych. Słowem, związek systemów kulturalnych jest po prostu posiłkowaniem się przez osobowości ludzkie elementami jednego systemu dla modyfikacji innego. Czynne osobowości są niezbędnymi ogniwami, za pośrednictwem których różne dziedziny kultury łączą się ze sobą w konkretnej zbiorowości ludzkiej, i ta ich łączność jest realna o tyle tylko, o ile została aktualnie, czynnie zrealizowana.

Wobec tego łatwo zdać sobie sprawę, że istnieją liczne systemy kulturalne, których związek z innymi jest zbyt luźny, aby miał istotne znaczenie dla ich własnej istoty i rozwoju. Znaczna część życia ekonomicznego odbywa się bez wpływu państwa; prawodawstwo daje tylko ogólne ramy, w obrębie których systemy ekonomiczne rozwijają się niezależnie, i państwo często świadomie tę niezależność ochrania. Przeważna część twórczości artystycznej w wyborze zamiarów i ich urzeczywistnieniu bardzo mało liczy się dziś z warunkami narzucanymi przez systemy ekonomiczne, polityczne; malarz musi wprawdzie sprzedawać swe obrazy, aby żyć, lecz publiczność, która je kupuje, staje zwykle przy ich ocenie, a przynajmniej usiłuje stanąć, na gruncie estetycznym malarstwa, zamiast narzucać artyście obce sztuce warunki i sprawdziany. Uczony ma wprawdzie często narzucane sobie zagadnienia związane

z techniką, lecz w sposobie traktowania tych zagadnień system poznawczy rozwija się samoistnie. Technik jest w pewnym stopniu uwarunkowany w wyborze zamiaru przez względy ekonomiczne, w czynnościach planowania przez wyniki naukowe, lecz uwarunkowanie to jest tylko częściowe i pozostawia dość szerokie pole samorzutnej twórczości technicznej.

Rozumie się, że na ogólnym podłożu konkretnego świata humanistycznego, w tym chaosie, z którego wyłaniają się systemy kulturalne, jakiś bliższy czy dalszy związek da się zawsze znaleźć pomiędzy pewnym systemem a innymi. Lecz o to chodzi, że związek ten, choćby był najściślejszy, nigdy nie tłumaczy całkowicie żadnego systemu, że wpływ działalności kierowanej względami zewnętrznymi, pomimo największych usiłowań, nigdy nie uzależnia żadnej dziedziny kulturalnej od innych tak, aby ta dziedzina dała się pojąć w całym swym zakresie jako część integralna ogólniejszego kompleksu; istnieje zaś wiele systemów, dla których związek z resztą kultury danego społeczeństwa jest zupełnie lub prawie zupełnie obojętny, nie wyjaśnia nic z ich wewnętrznej budowy. Właśnie na tym uniezależnieniu systemów kulturalnych od konkretnego chaosu życia poza nimi polega, empirycznie biorąc, główne znaczenie realnej i idealnej systematyzacji. Toteż niezależność wszelkiej systematycznej kultury od współżycia osobowości ludzkich wzrasta w miarę postępu cywilizacji, która wraz z powiększającą się specjalizacją prowadzi do coraz to większej obiektywności każdego specjalnego systemu. Im niżej stoi zbiorowisko ludzkie, tym większa na ogół zależność wzajemna (oczywiście, zależność pośrednia, poprzez aktualne czynności ludzkie) pomiędzy religią, wiedzą, sztuką, techniką, ustrojem ekonomicznym i politycznym, a zarazem tym mniej spoistości i wewnętrznej doskonałości budowy znajdujemy na ogół w każdym z odnośnych systemów z osobna. Może to jest jeden z wpółświadomych względów, dla których szkoła etnologiczna w socjologii ogranicza swe próby syntezy do społeczeństw niższych i włącza do zakresu swych badań religię, wiedzę, technikę dzikich, nie próbując nawet w podobny sposób wyjaśniać przez warunki życia zbiorowego religii, wiedzy lub techniki społeczeństw na wyższych szczeblach cywilizacji.

Ale nawet gdybyśmy ograniczyli uroszczenia syntetyczne socjologii do tych społeczeństw i tych stron życia kulturalnego, w których łączność pomiędzy systemami należącymi do sfery doświadczenia i działania członków danej zbiorowości jest stosunkowo najściślejsza, jeszcze nie mogłoby być mowy o jakiejś ogólnej naukowej syntezie tego ograniczonego pola. W przeważnej większości wypadków bowiem nawet te związki, które działalność ludzka praktycznie i świadomie wytwarza pomiędzy systemami różnego typu, zbyt są nieprawidłowe, aby można je było pojąć jako organiczną, systematyczną, celową całość. Rozważmy tylko, jak różnorodne, nieobliczalne, pozbawione wszelkiej ciągłości i systematycznego

12*

układu bywają stosunki, które członkowie pewnej zbiorowości aktualnie przeprowadzają pomiędzy systemami ekonomicznymi a politycznymi, politycznymi a religijnymi, religijnymi a estetycznymi, estetycznymi a intelektualnymi, intelektualnymi a technicznymi, technicznymi a hedonistycznymi, hedonistycznymi a ekonomicznymi — lub w jakimkolwiek w ogóle porządku odnośne systemy weźmiemy. Zależność (zawsze — oczywiście — tylko częściowa, fragmentaryczna i pośrednia) każdej z tych dziedzin od każdej innej może przybierać niezliczone formy, inna być u każdego osobnika, zmieniać się z każdą chwilą. Łatwo to uogólniać i systematyzować, ślizgając się tylko po powierzchni życia kulturalnego, nie poddając ani jednego zjawiska gruntownej analizie, zadowalając się literackimi rzutami oka lub publicystycznymi przybliżeniami; łatwo to zwłaszcza, gdy praktyczne — narodowe, klasowe, partyjne itd. — względy dodają energii i odwagi do przeoczania trudności teoretycznych. Wystarczy jednak choć raz sięgnąć do głębi, wydzielić jakiś kompleks konkretnych danych, zanalizować dokładnie ów empiryczny materiał i wyciągnąć bez uprzedzeń ścisłe wnioski naukowe — a wspaniałe gmachy historycznej i socjologicznej syntezy całych cywilizacji narodowych, klasowych czy rasowych rozwieją się jak fatamorgana lub rozpadną na cegiełki, z których dopiero wznosić się będzie skromniejsze i ciaśniejsze, lecz trwalsze budowle dla pomieszczenia ograniczonych, specjalnych działów kultury.

Na tego rodzaju ograniczone, specjalne działy natrafiamy, gdy rezygnując z prób systematycznego ujęcia *od zewnątrz* wszystkich owych kompleksów zjawisk, których całkowite konkretne bogactwo pozbawione jest w istocie wszelkiej prawidłowości wewnętrznej, zwrócimy uwagę na faktycznie zachodzące w wielu grupach społecznych mniej lub więcej świadome i konsekwentne usiłowania *samejże zbiorowości ludzkiej*, dążącej do zjednoczenia i zorganizowania swego życia kulturalnego. Tutaj jesteśmy na pewnym gruncie humanistycznego doświadczenia, mamy do czynienia nie z dowolnymi konstrukcjami, nie z postulowaną przez badacza teleologią społeczną, lecz z objawionymi wyraźnie w czynach i słowach zamiarami ludzkimi, z danymi empirycznymi, które należy tylko należycie zbadać.

Kultura zbiorowości ludzkiej sama przez się nie stanowi organicznej jedności; ale każda świadoma siebie zbiorowość stara się, mniej lub więcej skutecznie, nadać pewne minimum organicznej jedności różnorodnym i w znacznej mierze rozbieżnym zainteresowaniom kulturalnym swych członków. Starania te nie mogą, a na pewnym poziomie nawet nie chcą zniweczyć odrębności i spoistości wewnętrznej systemów kultrualnych, ale wytwarzają pewien ogólny łącznik pomiędzy czynnościami jednostek działających w odnośnych dziedzinach i podporządkować usiłują różne funkcje kulturalne jednej funkcji zasadniczej. Tym łącznikiem dla różnych czynności może być którakolwiek z dziedzin życia kultural-

nego; zwykle bywa to ta, w której zainteresowania osobników składających zbiorowość są zasadniczo jednakowe lub dopełniają się nawzajem, w której zbiorowość wspólnie dąży do urzeczywistnienia jednakowych lub wspólnych zamiarów. Dziedzina ta staje się wówczas podstawą częściowej organizacji życia zbiorowego i o ile inne rodzaje czynności kulturalnych jednostek mogą w swych wynikach wpłynąć pozytywnie lub negatywnie na warunki podstawowej działalności zbiorowości, ta ostatnia stara się mniej lub więcej skutecznie podporządkować owe czynności swym dominującym zamiarom. Tak np. zbiorowość zorganizowana dla czynności religijnych do pewnego stopnia kontroluje i organizuje również czynności polityczne, intelektualne, estetyczne, ekonomiczne, hedonistyczne swych członków; zbiorowość, zorganizowana na podstawie wspólnych zadań i interesów ekonomicznych, tak samo usiłuje podporządkować niektóre przynajmniej czynności polityczne, intelektualne, techniczne, hedonistyczne jednostek tym ekonomicznym zadaniom itd. Specjalny a częsty przypadek powyższego typu organizacji znajdujemy w zbiorowiskach, których wspólne zadania dotyczą wyłącznie samego zachowania i rozwoju zbiorowiska jako grupy zorganizowanej i które tym zadaniom podporządkować chcą działalność kulturalną osobników; o tym mówić będziemy szczegółowo w dalszym ciągu niniejszej pracy *.

O tyle właśnie i o tyle tylko, o ile tego rodzaju zjednoczenie zadań i zamiarów jest dokonane, w tych granicach, w których życie kulturalne członków zbiorowości jest faktycznie podporządkowane jakiejś jednej stronie tego życia — działalności religijnej, ekonomicznej, polityczno-społecznej itd. — kultura tej zbiorowości posiada pewną, dość luźną, jedność organiczną. Granice tego podporządkowania są jednak, rzecz prosta, niejasne i zmienne i sama organizacja nie jest bynajmniej doskonała. W najlepszym razie więc, tak osiągnięty systematyczny ustrój życia kulturalnego danej zbiorowości dotyczy tylko pewnej części spomiędzy tych zjawisk kulturalnych, które w zakresie doświadczenia i działania jej członków w ogóle łączą się pomiędzy sobą, a które już, jak wiemy z poprzednich rozważań, stanowią tylko pewną część ogółu zjawisk wchodzących w sferę kultury tej zbiorowości. Przy tym i w tych granicach ustrój ten jest przeważnie tylko dość powierzchownym związkiem, nie wystarczającym w żadnym razie do gruntownego naukowego wyjaśnienia należących doń składników — wartości, czynności i systemów kulturalnych — i tłumaczącym tylko niektóre cechy tych składników.

A wreszcie, nawet ta częściowa organizacja kultury w zależności od jednej dziedziny nie może być ujęta w jakieś ogólne prawa lub też sprowadzona do jakiejś ogólnej zasady, wspólnej dla wszystkich społeczeństw. Przede wszystkim bowiem, jak widzimy, podstawa owego orga-

---

* Zob. s. 316 - 324 niniejszego tomu — *przyp. red.*

nicznego zjednoczenia, tj. ta dziedzina kultury, którą grupa stawia na pierwszym planie, różna jest w różnych zbiorowościach. Dalej, w każdej zbiorowości sposób i granice organizacji indywidualnych czynności ze względu na dominujące zainteresowania grupy zmieniają się ciągle i nieobliczalnie, bez żadnej powszechnej prawidłowości. Na przykład podporządkowanie innych czynności celom religijnym jest na ogół mniejsze w dzisiejszych grupach religijnych, niż było niegdyś, lecz w pewnych okolicznościach i u pewnych grup może się potęgować; podobnie też organizacja działalności kulturalnej na gruncie samozachowawczych dążności grupy na ogół mniejsza jest w społeczeństwach cywilizowanych niż w społeczeństwach niższych, ale pod wpływem pewnych sytuacji zbiorowych (np. w razie wojny lub w Polsce w okresie niewoli) wzmaga się znacznie. Co więcej, ta sama zbiorowość w różnych okresach może zmieniać podstawę swej częściowej organizacji kulturalnej; i znowu niepodobna tu wskazać jakichś zasad powszechnych. Tak np. często się zdarza, że grupa, zorganizowana dla zadań obiektywnych, nadspołecznych, podporządkowuje z czasem te zadania celom własnego istnienia i rozwoju, nawet gdy to istnienie staje w sprzeczności z pierwotnymi zamiarami; odwrotnie też, czasami grupa, której pierwotnym zamiarem jest tylko własny byt i rozwój, stwarza sobie inne zadania, którym nawet swój byt poświęca (np. pewne rody średniowieczne w obliczu zagadnień religijnych lub państwowych). Grupa o zadaniach religijnych może się stać specjalnie polityczna (np. mormoni); grupa o celach humanitarnych przekształca się w ekonomiczną lub polityczną organizację (np. liczne polskie zrzeszenia w Ameryce Północnej); związki ekonomiczne stają się politycznymi (np. pewne związki robotnicze) lub odwrotnie (np. pewne partie polityczne). Może dadzą się wykryć jakieś prawa, które będą się stosowały do ewolucji pewnych typów grup w pewnych specjalnych okolicznościach, ale o jakimś prawie stosującym się zawsze i wszędzie do wszelkich „społeczeństw" mowy być nie może. Z tych samych względów oczywiście niepodobna sprowadzić organizacji konkretnej zbiorowości do jakichś powszechnych i jednostajnych zasad psychologicznych, które by wyjaśniały całkowitą treść istotną zbiorowej kultury społeczeństw.

Tak więc dochodzimy do ostatecznego potwierdzenia wniosku, że społeczeństwo, w znaczeniu konkretnej zbiorowości ludzkiej, rozpatrywanej w całokształcie swego życia kulturalnego, nie może być przedmiotem żadnego systematycznego i wyjaśniającego naukowego ujęcia. Można je opisać historycznie i etnograficznie, lecz nie można dać racjonalnej syntezy jego całości. Socjologia jako teoria konkretnych społeczeństw ludzkich, socjologia w rozumieniu Comte'a, Spencera i ich następców, ta socjologia, którą Barth identyfikować może z filozofią historii, a szkoła etnologiczna z systematyką etnografii, jest logicznie niemożliwa.

### *Krytyka pojmowania socjologii jako ogólnej lub podstawowej nauki o zjawiskach kulturalnych*

Drugie pojmowanie socjologii, logicznie zupełnie odmienne od powyższego, choć w praktyce często łączące się z nim, daje tej nauce za przedmiot nie społeczeństwo, lecz *zjawiska społeczne*[16]. Z empirycznego stanowiska nie można mieć nic przeciwko tej definicji; chodzi jedynie o to, aby zjawiska społeczne znaleźć, bliżej określić i odgraniczyć od innych zjawisk. Zdawałoby się, że to zadanie nie powinno by przedstawiać żadnych wyjątkowych trudności, zwłaszcza że, jak później zobaczymy, obszerne grupy tych zjawisk od dawna już były przedmiotem specjalnych badań socjologicznych. Niestety jednak, socjologia nie mogła się uwolnić z jednej strony od koncepcji społeczeństwa jako podłoża wszystkich w ogóle zjawisk kulturalnych, z drugiej strony od wygórowanej ambicji zastąpienia filozofii jako „nauki powszechnej", przynajmniej w zakresie świata kultury. Niezaprzeczenie przy tym, na kształtowanie się socjologii doniosły wpływ wywarł fakt, że powstała ona stosunkowo późno, gdy świat humanistyczny był już prawie zupełnie podzielony i rozebrany pomiędzy nauki specjalne — ekonomię, teorię prawa i państwowości, językoznawstwo, historię i teorię sztuki, wiedzy, religii — i gdy, co więcej, każda z tych nauk starała się dla siebie zagarnąć jak najwięcej, częstokroć zajmując się (w sposób zresztą bardzo niedoskonały) zagadnieniami, które powinny były być pozostawione socjologii. Jakiekolwiek zresztą były tego powody, dość, że socjologowie, nie próbując nawet wyróżnić zjawisk społecznych jako odrębnej klasy zjawisk humanistycznych, jednomyślnie niemal traktują wszystkie zjawiska humanistyczne jako społeczne, socjologię zaś — jako naukę najogólniejszą i podstawową, obejmującą z ogólnego stanowiska wszystko to, co inne, specjalne nauki humanistyczne badają ze swych szczegółowych punktów widzenia[17].

W powyższych ramach pozytywne definicje przedmiotu socjologii różnią się w pewnej mierze u poszczególnych uczonych. Tak więc dla de Greefa socjologia zdaje się być po prostu syntezą nauk humanistycznych (na podstawie naturalistycznej); przedmiotem jej są wszystkie „zja-

[16] Terminu „zjawiska społeczne" nie należy tu bynajmniej brać w znaczeniu czysto aktualnych faktów świadomości, które mu nadaje C. Znamierowski (*O przedmiocie i fakcie społecznym*, „Przegląd Filozoficzny" 1921). Termin „zjawisko", jako ściśle i wyłącznie epistemologiczny, oznacza po prostu to, co jest podmiotowi poznającemu empirycznie dane; nie orzeka on nic o własnej istocie tego, co jest dane, nie przypisuje mu ontologicznej cechy aktualnego przebiegu, w ogóle nie ma ontologicznego znaczenia.

[17] I tutaj również Comte otworzył drogę swym nieszczęsnym zestawieniem socjologii z biologią.

wiska społeczne", które de Greef dzieli na „ekonomiczne, artystyczne, intelektualne, moralne, prawne i polityczne" [18]. Dla Durkheima i jego szkoły nie przedmiot, lecz jedynie metoda charakteryzuje socjologię; dlatego też pod ogólną nazwą socjologii znajdujemy badania nad zjawiskami moralnymi [19], prawnymi [20], religijnymi [21], intelektualnymi [22], ekonomicznymi [23], lingwistycznymi [24]. A. W. Small, główny organizator socjologii amerykańskiej, który całe życie pracował nad zjednoczeniem rozbieżnych teorii i kierunków w jedną dyscyplinę socjologiczną [25], mówi o socjologii jako o „metodzie myślenia o faktach doświadczenia ludzkiego w ogóle", podkreśla, że „doświadczenie ludzkie sprowadza się do spraw grup społecznych" [26] i widzi główne zadanie swej nauki we wprowadzeniu systematycznej jedności do nieskoordynowanych założeń i wyników badań humanistycznych. Używając pojęcia „zainteresowanie" (*interest*) jako podstawowej kategorii socjologicznej, klasyfikuje zainteresowania ludzkie na dotyczące: zdrowia (*health interest* — obejmujące pokarm, życie płciowe i pracę), bogactwa, towarzyskości (*sociability*), wiedzy, piękna i prawności (*rightness*) [27]; pragnąc zaś tym sposobem objąć wszystkie sfery życia kulturalnego, traktuje *eo ipso* socjologię jako socjopsychologiczną podstawę nauk humanistycznych. Według Giddingsa [28]

---

[18] G. de Greef, *Introduction à la sociologie*, t. 1, Paris 1911, s. 63.

[19] É. Durkheim, *Le suicide* [Paris 1897]; L. Lévy-Bruhl, *La morale et la science des moeurs*, Paris [1903; *Moralność i nauka o obyczajach*, tłum. J. Majler, Warszawa 1961 — *przyp. red.*].

[20] É. Durkheim, *Deux lois sur l'évolution pénale*, „L'Année Sociologique" [1899//1900], nr 4; por. też znaczenie przypisywane prawu w innych pracach tegoż autora.

[21] É. Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse* [Paris 1912]; H. Hubert, M. Mauss, *Mélanges d'histoire des religions* [Paris 1909] (niektóre prace przedtem w „L'Année Sociologique"); S. Czarnowski.

[22] É. Durkheim, M. Mauss, *De quelques formes primitives de classification*, „L'Année Sociologique" 1901/1902, nr 6 [*O niektórych formach klasyfikacji. Przyczynek do badań nad wyobrażeniami zbiorowymi*, tłum. J. Szacki, w: M. Mauss, *Socjologia i antropologia*, Warszawa 1973 — *przyp. red.*]; Lévy-Bruhl, *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*.

[23] F. Simiand, *Remarques sur les variations du prix du charbon au XIXe siécle*, „L'Année Sociologique" [1900/1901], nr 5; H. Bourgin, *La boucherie à Paris au XIXe siécle*, „L'Anné Sociologique" [1902/1903], nr 7.

[24] A. Meillet, *Comment les mots changent de sens*, „L'Année Sociologique" [1904/1905], nr 9.

[25] Wspominaliśmy już o jego dziele *General Sociology* (Chicago 1904) jako o niepospolitym wysiłku syntezy dotychczasowych poczynań socjologicznych.

[26] Wykłady wstępne — Chicago 1914; zob. też artykuł [*General Sociology*] w „The American Journal of Sociology" 1913, nr 18: „Doświadczenie ludzkie jest przeważnie sprawą stowarzyszenia (*association*) między osobami" (s. 209).

[27] A. W. Small, *General Sociology*, s. 1917 - 1918.

[28] F. Giddings, *Principles of Sociology* [*An Analysis of the Phenomena of Association and of Social Organization*, New York 1899].

zjawiska ekonomiczne, prawne, religijne itd. są zróżniczkowanymi podklasami ogólnej klasy zjawisk społecznych; socjologia jest nauką ogólną o zjawiskach społecznych, gdyż zajmuje się tym, co jest wspólne całej klasie, jest „nauką o elementach i zasadach życia społecznego".

Powyższa zasadnicza koncepcja socjologii, jako teorii zjawisk humanistycznych w ogóle, stała się tak popularna, że przeszła do podręczników. Tak Eisler mówi: „Podczas gdy poszczególne nauki społeczne mają do czynienia z faktami społecznymi (gospodarstwem, polityką, prawem, religią, mową itd.), nie badając dokładnie istoty faktów społecznych jako takich (*das Soziale als solches*), a jednak dla zrozumienia tego, czego uczą owe nauki, niezbędne są ogólne punkty widzenia, ramy, do których wszelkie szczegóły mogą być wprowadzone — istnieje nauka, której zadaniem jest wyjaśnianie wyników różnych nauk społecznych przez wskazanie ogólnych czynników biorących udział w powstawaniu i zmianach tworów (*Gebilde*) społecznych. Tą nauką jest socjologia [...]"[29].

Charakterystycznie niekonsekwentny jest w swej definicji Steffen. Zaznacza on, że „przedmiotem socjologii musi być część rzeczywistości, której badanie nie stanowi specjalnego i głównego zadania żadnej innej nauki". Wydawałoby się więc, że przedmiotem socjologii będzie jakaś specjalna grupa zjawisk, zwłaszcza że autor dodaje: „Nie różne metody badań, lecz różne rodzaje przedmiotów badań dają nam różne nauki". Tymczasem w dalszym ciągu okazuje się, że przedmiotem socjologii nie ma być odrębna część rzeczywistości, lecz pewna wspólna właściwość zjawisk, które są przedmiotami innych nauk; termin „przedmiot nauki" oznaczać się zdaje na początku *zjawiska* konkretne, które nauka empiryczna *bada*, później zaś *pojęcia*, które nauka *tworzy*. „Każda inna nauka społeczna miała i ma wyłącznie jedną poszczególną formę lub rodzaj życia społecznego za przedmiot. Tylko ta nauka, dla której wszystkie formy i wszystkie rodzaje życia społecznego są zasadniczo w pewnej mierze przedmiotami badań, może i musi postawić pytanie: na czym polega w ogóle istota tego, co społeczne, w odróżnieniu od wszystkiego

---

[29] R. Eisler, *Soziologie* [Leipzig 1903], s. 3. Dla przykładu podajemy spis rozdziałów tego podręcznika. Po sześciu rozdziałach wstępu następuje:

„*Część pierwsza: Socjologia ogólna.* Pojęcie społeczeństwa. Społeczeństwo a organizm. «Pochodzenie» społeczeństwa. Asocjacja i dysocjacja. Indywiduum i zbiorowość. Przyczynowość społeczna. Cel w życiu społecznym (teleologia społeczna). Dobór społeczny. Świadomość indywidualna i zbiorowa".

„*Część druga: Socjologia specjalna.* a. Twory społeczne: Mowa. Mit i religia. Nauka i filozofia. Sztuka. Obyczaj i zwyczaj. Moralność. Prawo. Własność. Gospodarstwo. b. Związki społeczne: Rodzina i małżeństwo. Związki przedpaństwowe (horda, ród, plemię). Zróżniczkowanie społeczne, tworzenie stanów i partii. Państwo".

Otóż cała ta „socjologia ogólna" jest właściwie filozoficznym wstępem, większość zagadnień części drugiej (a) wcale do socjologii nie należy, część druga (b), zaś obejmuje jeden, i to niecały, dział socjologii.

innego, co istnieje?" Socjologia ma tedy za zadanie „Określenie pojęcia «społeczne» lub pojęcia «społeczeństwo» w ogóle". „Odpowiadając na powyższe pytanie, socjologia odpowiada tym samym na jedno z podstawowych pytań wszelkiego badania społecznego i daje tym sposobem jeden z niezbędnych fundamentów wszystkim specjalnym naukom społecznym: teorii państwa, historii politycznej, ekonomii, części etnografii, antropologii społecznej, kryminologii, historii kościoła itd." A przy tym, „socjologia — ogólna, podstawowa i ostateczna nauka społeczna — może istnieć dopiero wtedy, gdy specjalne nauki społeczne osiągnęły pewien, względnie wysoki, stopień rozwoju, gdyż w nich socjolog musi znaleźć gotową większą część swego olbrzymiego materiału badań" [30]. Biedny socjolog!

Ważną odmianę omawianego tutaj poglądu na przedmiot socjologii przynosi Simmel, który w każdym razie lepiej od innych stawia zagadnienie, jakkolwiek rozwiązuje je wciąż jeszcze w sposób niezadowalający [31]. Zdaje on sobie sprawę, że socjologia nie może mieć za przedmiot wszystkich zjawisk zachodzących w życiu kulturalnym osobników składających „społeczeństwa", gdyż musiałaby wtedy badać całą „treść ich świadomości". Z drugiej strony jednak, zachowuje on przekonanie, które znaleźliśmy u podstaw socjologizmu, że wszelka wspólność doświadczenia i działalności osobników składających zbiorowość ma swoje źródło w stosunkach społecznych pomiędzy tymi osobnikami. Nie sprowadza on wprawdzie obiektywności do społeczności, ale uważa społeczność za jedyną, o ile się zdaje, drogę, którą indywiduum wznosi się do obiektywności, i wszelkie systemy kulturalne traktuje jako obiektywne i społeczne zarazem. Pojęcie społeczeństwa ma więc, według niego, „dwa znaczenia: [...] raz jest kompleksem uspołecznionych jednostek [z całą «treścią ich świadomości» — *F. Z.*] [...], następnie zaś sumą tych form ustosunkowania (*Beziehungsformen*), na mocy których z indywiduów powstaje właśnie społeczeństwo w pierwszym znaczeniu" [32]. Owe „formy ustosunkowania" nie stanowią jakiejś odrębnej klasy zjawisk kulturalnych; są one społeczną stroną zjawisk, które z obiektywnej swej strony są ekonomiczne lub techniczne, intelektualne lub estetyczne, religij-

---

[30] G. Steffen, *Der Weg zu Sozialer Erkenntnis*, Jena 1911, s. 10 - 13. Cytujemy jego pogląd dość szczegółowo, gdyż w swym ominięciu właściwej drogi, na którą już wchodził, jest symptomatyczny dla współczesnego stanu kwestii przedmiotu socjologii, zwłaszcza w Niemczech. Tenże sam Steffen zresztą w innych swych książkach daje interesujące monograficzne szkice socjologiczne, w których na szczęście zapomina o swych ogólnych definicjach.

[31] G. Simmel: *Soziologie*, Leipzig 1908 [*Socjologia*, tłum. M. Łukasiewicz, Warszawa 1975 — *przyp. red.*], rozdz. 1; *Grundfragen der Soziologie*, Berlin-Leipzig 1917 [przekład polski zamieszczony jako część pierwsza *Socjologii*, s. 1 - 107 — *przyp. red.*]; również wchodzą tu w grę inne jego prace, w których nieraz porusza te same zagadnienia.

[32] G. Simmel, *Soziologie*, s. 10.

ne lub lingwistyczne. Na tej podstawie określa się przedmiot socjologii w porównaniu z przedmiotami innych nauk humanistycznych. Każda z tych nauk ma do czynienia z tym, co stanowi treść obiektywną stosunków społecznych, i wszystkie razem wyczerpują one całą treść życia kulturalnego; pozostaje jednak „społeczna" jego „forma", która może być ta sama pomimo różnic treści, i ta forma stanowi przedmiot socjologii. „To, że formy wzajemnego oddziaływania lub uspołecznienia, w myślowym oderwaniu od treści, które dzięki nim dopiero stają się społeczne, mogą być ujęte razem i poddane metodycznie jednolitemu naukowemu punktowi widzenia, jest, moim zdaniem, jedyną i całkowitą podstawą możliwości specjalnej nauki o społeczeństwie jako takim" [33]. Pogląd Simmla wywarł znaczny wpływ, zwłaszcza poza granicami Niemiec. W praktyce jednak, jak to w innych częściach niniejszego dzieła zobaczymy, Simmel częstokroć staje na zupełnie innym gruncie, podobnie jak większość socjologów, gdy od abstrakcyjnych rozważań nad istotą swej nauki przejdą do badań szczegółowych.

Nie będziemy przytaczali więcej definicji dla ilustracji pojmowania socjologii jako nauki ogólnej, w której zakres wchodziłyby wszystkie zjawiska humanistyczne konkretne, skądinąd stanowiące już przedmiot innych specjalnych nauk humanistycznych, i która by tylko starała się z tych zjawisk wyciągnąć coś wspólnego, czego żadna inna nauka wyciągnąć nie może. W interesie bowiem zarówno socjologii, jako też wiedzy o kulturze w ogóle, pojmowanie to należy porzucić raz na zawsze. Ani w tej najbardziej radykalnej i ambitnej postaci, jaką znaleźliśmy u de Greefa, ani w tej skromnej i ograniczonej formie, jaką reprezentuje Simmel, uroszczenia socjologii do roli jakiejś ogólnej teorii zjawisk kulturalnych nie mają racjonalnej podstawy.

Nie znaczy to, abyśmy negowali możliwość istnienia ogólnej teorii kultury. Przeciwnie, jesteśmy przekonani, że teoria taka jest możliwa, nie w formie jakiejś syntezy konkretnych zbiorowości ludzkich, lecz w postaci systematycznego poznawczego ujęcia wszystkich zasadniczych funkcji kulturalnych, rozważanych w oderwaniu od osobowości, w których działalności się aktualizują, uwzględnianych z uwagi jedynie na swe obiektywne przejawy i traktowanych w swym logicznym zróżniczkowaniu. Przekonanie o możliwości tego rodzaju wiedzy o kulturze czerpiemy nie tylko z abstrakcyjnych rozważań, ale również z faktu, że wiedza podobna już istnieje. Jest nią filozofia, a raczej specjalne jej dziedziny, jak filozofia poznania, etyka, estetyka, filozofia religii, filozofia prawa. Wprawdzie nie uwzględniła ona jeszcze dostatecznie historycznego punktu widzenia, gdyż relatywizm wartości, który się z tym punktem widzenia wiąże, stoi w sprzeczności z jej dogmatycznymi tradycjami; wprawdzie skłonna ona jest do traktowania obiektywnych badań nad

[33] Tamże, s. 7.

czynnościami jedynie jako usprawiedliwienia stawianych przez siebie norm działalności, zamiast traktować normy jako zastosowania teorii; lecz są to braki metodyczne, które z czasem przezwycięży. Powyżej zacytowane specjalne działy filozoficzne są już w znacznej mierze częściowymi syntezami teoretycznymi zasadniczych funkcji kulturalnych, każdy zaś system filozofii, obejmujący te dziedziny na podstawie metafizycznej, jest próbą syntezy ogólnej *.

Choćbyśmy zresztą nawet uznali, że zamiast lub obok filozofii możliwa jest jakaś inna teoria kultury, ta ostatnia w żadnym razie nie mogłaby być socjologią, jeżeli przez socjologię rozumieć mamy teorię zjawisk społecznych. Jak widzieliśmy bowiem poprzednio, świat kultury jest światem obiektywnych systemów, tworzonych i aktualizowanych przez osobowości ludzkie; te systemy nie są społeczne w swej istocie ani nie zawierają się „w społeczeństwie" czy „w świadomości społecznej", ani też nie potrzebują społecznego podłoża dla swej obiektywności; przeciwnie, porozumienie i współdziałanie między osobnikami ludzkimi odbywa się dopiero na podstawie tych obiektywnych systemów. Każda ze specjalnych nauk humanistycznych ma do czynienia z pewnym typem systemów kulturalnych i jej badanie nad prawidłowością zewnętrzną dziedziny stanowiącej jej przedmiot, jej analiza wartości i czynności kulturalnych wcale się nie daje sprowadzić do studium faktów współżycia społecznego. Teoretyk prawa jako zbioru systemów reguł postępowania może interpretować prawa, porównywać je, syntetyzować, zupełnie nie wdając się w to, z jakich wymagań społecznych i w jakich warunkach społecznych prawa te powstały, jak społeczeństwo na nie reaguje, jaki wpływ wywierają one na współżycie społeczne itd. Tak samo ekonomista badać może systemy produkcji, wymiany i konsumpcji wartości ekonomicznych w zupełnym oderwaniu od takich zagadnień, jak ustrój rodzinny, jak solidarność i antagonizm klas lub narodów, jak przodownictwo lub naśladownictwo społeczne itd. Tym bardziej zaś teoretyk nauki lub sztuki może całe życie spędzić na badaniach nad systemami filozoficznymi, nad obrazami czy pomnikami architektury, ignorując zupełnie problematy dążeń, ideałów, organizacji społecznych.

Rozumie się, że teoretyk nauki lub sztuki, tym bardziej zaś teoretyk prawa lub ekonomista zakłada z góry istnienie społecznie zorganizowanych zbiorowości ludzkich jako faktyczny stan rzeczy, bez którego systemy naukowe, estetyczne, prawne lub ekonomiczne nie mogłyby powstać i nie byłyby aktualne; ich powstanie i rozwój są bowiem wynikiem nagromadzenia niezliczonych aktów twórczych i odtwórczych wielu osobników ludzkich, kulturalnie twórcze i odtwórcze osobniki ludzkie zaś

---

* Zob. artykuły Znanieckiego: *Zasada względności jako podstawa filozofii*, „Przegląd Filozoficzny" 1914, t. 7, z. 4 oraz *Zadania syntezy filozoficznej*, „Przegląd Filozoficzny" 1927, t. 30, z. 3 — *przyp. red.*

wzrastają i żyją tylko jako członkowie społecznie zorganizowanych zbiorowości. Ale na czym polega organizacja społeczna tych zbiorowości, jakie typy społeczne w nich się wytwarzają, jakie są stosunki społeczne między osobnikami i grupami, jakie dążności stanowią świadome podłoże życia społecznego, jak to wszystko się zmienia i przekształca — to są problematy, których rozwiązanie bynajmniej nie daje klucza do wyświetlenia takich kwestii, jak np. znaczenie krytycyzmu kantowskiego dla filozofii, płodność metod chemii współczesnej, charakterystyka stylu romańskiego, budowa dramatów Szekspira, stosunek kapitału i pracy w wytwórczości, porównanie prawa spadkowego w kodeksie Justyniana i w kodeksie Napoleona.

Rozumie się dalej, że gdy teoretyk prawa, ekonomista, teoretyk sztuki lub nauki występuje jako historyk i zbadać chce konkretną *genezę* takiego lub innego zjawiska w swej dziedzinie, wówczas, ze względu na ów częściowy i pośredni wpływ, który, jak widzieliśmy, wywierać na siebie mogą różne systemy kulturalne, gdy są przedmiotami działalności ludzkiej, musi on w pewnej mierze uwzględnić warunki współżycia społecznego, w których powstało dane zjawisko. Tak samo jednak musi on uwzględnić inne warunki kulturalne; a więc, jeśli mu chodzi o genezę jakiejś ustawy spadkowej, musi wziąć pod uwagę panujący w danym czasie ustrój ekonomiczny, gdy bada powstanie dzieła sztuki, pewne światło znaleźć może w historii religii lub filologii, gdy zastanawia się nad historycznym rozwojem chemii, pamiętać musi o wpływie techniki itd. Prawdopodobnie, jak to później zobaczymy, wpływ pośredni ustroju społecznego na inne dziedziny kultury jest powszechniejszy i ważniejszy niż wpływ innych systemów kulturalnych; jest to jednak tylko różnica stopnia.

Podobnie wreszcie, gdy specjalista zechce rozstrzygnąć zagadnienie natury praktycznej w zakresie życia kulturalnego pewnej zbiorowości, liczyć się musi z tym, co wie o budowie społecznej tej zbiorowości i o ustrojach społecznych w ogóle. Ale winien on również wziąć do pomocy wiadomości zaczerpnięte z innych nauk specjalnych, gdyż, jak wiemy, większość zagadnień praktycznych jest bardzo złożona. Ekonomista, który chce zmienić obecny stosunek kapitału i pracy, ma oczywiście do czynienia z kwestiami solidarności klasowej i antagonizmu klasowego, ale również z kwestiami techniki, stanu nauki i oświaty, wierzeniami religijnymi, tradycjami prawnymi. Prawnik, który chce wprowadzić nową ustawę spadkową, natrafia na kwestie ustroju rodziny, indywidualistycznych lub antyindywidualistycznych prądów moralnych itp.; ale natrafia również na zagadnienia ekonomiczne, religijne, nawet filologiczne.

Nie chcemy bynajmniej negować możliwości pozytywnego współdziałania pomiędzy socjologią a innymi naukami humanistycznymi; ale współdziałanie jest możliwe i skuteczne tylko wtedy, gdy zakresy odnośnych nauk zostały wprzód jak najściślej rozgraniczone i uniezależnione od

siebie. Nauki humanistyczne specjalne zawdzięczają swój rozwój teoretyczny przede wszystkim temu, że z pominięciem zagadnień współżycia społecznego i w ogóle wzajemnego stosunku różnych dziedzin kultury umiały najprzód wyodrębnić każda tę klasę zjawisk, którą się zajmuje, i traktować każda swoją dziedzinę jako zupełnie odosobnioną i zupełnie swoistą. Im wyżej metodycznie stoi dana nauka, im ściślej ująć jest w stanie swój specjalny przedmiot, tym bardziej odmienny od innych ten przedmiot się okazuje i tym bardziej specyficzne stają się jej metody w porównaniu z metodami innych nauk o kulturze. Stosunek jest tu wprost odwrotny niż w naukach o przyrodzie, które coraz bardziej dążą do zespolenia się na gruncie jednego, mechanistycznego systemu. Fałszywa analogia wiedzy humanistycznej z przyrodniczą przyczynić się musiała znacznie do powstania przekonania, że rosnące różniczkowanie się nauk humanistycznych jest ich słabością, że musi być wspólne jakieś obiektywne podłoże wszelkich zjawisk kulturalnych i że potrzebna jest socjologia jako nauka o tym wspólnym podłożu, która by *eo ipso* była podstawą i łącznikiem oddzielnych dyscyplin. Weźmy np. językoznawstwo, teorię sztuki plastycznej i teorię nauki — jakiż sens może mieć twierdzenie, że są one zróżniczkowanymi działami socjologii lub choćby tylko opierają się na socjologii?

Socjologia w znaczeniu ogólnej teorii zjawisk kulturalnych jest tedy równie niemożliwa, jak socjologia w znaczeniu nauki o zbiorowości ludzkiej jako całości. Jeżeli jedyną racją bytu socjologii ma być badanie tego, co jest wspólne przedmiotom wszystkich specjalnych nauk humanistycznych, w takim razie socjologia jest nauką bezprzedmiotową, gdyż owe przedmioty mają tylko to wspólnego, że są zjawiskami kulturalnymi w odróżnieniu od zjawisk naturalnych, to znaczy, że są dane w historycznym ludzkim doświadczeniu i wytwarzane przez ludzką działalność. Na tym właśnie, i na tym jedynie, polega ich wspólna „forma", mówiąc językiem Simmla. „Formę" tę zbadaliśmy częściowo w pierwszej części niniejszego tomu; badania nasze jednak były filozoficzne, nie socjologiczne, i dalsze usiłowania teoretycznej syntezy kultury na gruncie formalnym — ściślej: funkcjonalnym — mogą również jedynie do filozoficznych teorii prowadzić.

W przeciwieństwie do Simmla bowiem podkreślić tu musimy, że poza jedną specjalną klasą, którą wkrótce rozpatrzymy, zjawiska kulturalne nie tylko nie są społeczne w swej istocie lub nie opierają się na społecznym podłożu, lecz nie mają nawet wcale formy społecznej. Przez formę społeczną oczywiście rozumieć by trzeba coś, co odnośne zjawiska obiektywnie cechuje, odróżnia od innych, co daje się abstrakcyjnie wydzielić i rozpatrywać. Formą społeczną nie jest więc sama wspólność zjawiska kulturalnego u wielu ludzi, gdyż wspólność ta nie jest bynajmniej obiektywną cechą tego zjawiska. Jeżeli uczniowie w klasie wspólnie powtarzają twierdzenie matematyczne, to twierdzenie (abstrahując od ewen-

tualnych zmian jego treści, o które tu nie chodzi) nie uzyskuje przez to żadnej formy, która by je np. odróżnić pozwoliła od tegoż twierdzenia powtarzanego przez jednego ucznia w samotności. Toteż „forma społeczna” w znaczeniu Simmla przysługiwać się zdaje zjawiskom kulturalnym nie w ich statycznym trwaniu, lecz w przebiegu ich udzielania się indywiduom, wtedy gdy stają się one tym podłożem, na którym indywidua ludzkie się jednoczą. Mówiąc o „formach uspołecznienia” zakłada on, że zjawiska, z powodu których ludzie porozumiewają się, współdziałają i przeciwdziałają, organizują się w grupy itd. nie są nigdy społeczne, lecz że każde zespolenie się osobników na gruncie tych zjawisk jest „stosunkiem społecznym”. Przekonamy się dalej o fałszywości pierwszej części tego założenia, zobaczymy bowiem, że istnieje klasa zjawisk społecznych w samej swej obiektywnej treści, w odróżnieniu od ekonomicznych, estetycznych, religijnych itd. Druga część założenia jest również fałszywa. W porozumieniu i współdziałaniu — pomijamy organizację w grupy — w większości wypadków nie ma wcale stosunków społecznych. Stosunek istnieć może tylko pomiędzy odrębnymi członami, które pozostają odrębne; gdyby więc indywidua ludzkie stanowiły zamknięte w sobie biopsychiczne całości, wówczas oczywiście wszelkie wytworzenie wspólności przedmiotów lub czynności musiałoby być określone jako wytworzenie stosunku pomiędzy nimi. Lecz porozumienie i współdziałanie zachodzi w sferach doświadczenia i działania konkretnych osobowości i samo w sobie nie stwarza stosunku, lecz prowadzi do częściowego utożsamienia tych osobowości na gruncie pewnych obiektywnych systemów. Takie utożsamienie, zespolenie się nie posiada żadnej specjalnej „formy”, nie stanowi niczego zasadniczo odmiennego od prostej aktualizacji odnośnego systemu przez porozumiewające się lub współdziałające indywidua. Sam fakt, że ktoś np. opowiada zdarzenie, a inni słuchają, że ktoś w zamian za towar daje innemu pieniądze, że ktoś w fabryce wykonywa ruchy wymagane przez podział pracy technicznej, nie stwarza stosunku społecznego pomiędzy odnośnymi ludźmi, lecz związki pomiędzy pewnymi przedmiotami doświadczenia opowiadającego a pewnymi przedmiotami doświadczenia słuchających, pomiędzy czynnościami wymiany ekonomicznej, pomiędzy wymienianymi wartościami, pomiędzy czynnościami technicznymi robotników w fabryce. Nie potrzebujemy nad tym się rozwodzić, gdyż kwestie te już omawialiśmy uprzednio. Jeżeli istotnie okaże się, że w wielu wypadkach tym związkom przedmiotów lub czynności w porozumieniu i współdziałaniu *towarzyszyć* mogą stosunki społeczne, muszą one mieć inną podstawę aniżeli samo udzielanie komuś doświadczeń lub dopełnianie czyichś czynności.

Byt socjologii, jako nauki o własnym przedmiocie, zależy więc od tego, czy w całej różnorodności świata kultury istnieją *odrębne empiryczne zjawiskc społeczne*, które nie stanowią właściwego przedmiotu badań żadnej innej specjalnej nauki humanistycznej, które dają się tak

samo wydzielić z kompleksu życia kulturalnego, jak wydzielane są zjawiska ekonomiczne, ligwistyczne, estetyczne lub religijne, które mogą w konkretnym doświadczeniu występować wspólnie z innymi zjawiskami, pośrednio wpływać na nie i ulegać ich wpływowi, ale które nie stanowią tylko pewnej części lub pewnej strony, materialnej czy formalnej, innych zjawisk i mogą być rozpatrywane naukowo jako mniej lub więcej zamknięta w sobie, mniej lub więcej zorganizowana w systemy dziedzina kultury, podobnie jak mowa, sztuka lub prawo. Twierdzimy, że tak pojmowane zjawiska społeczne istnieją, że stanowią jeden z najważniejszych składników kultury i że są już *de facto* głównym przedmiotem badań socjologicznych pozytywnych, często wbrew przekonaniu samych badaczy, którzy nieraz inaczej określają swą naukę, inaczej zaś ją rozwijają.

## *Wydzielenie i określenie przedmiotu socjologii jako nauki specjalnej*

Aby wykazać istnienie i określić cechy zasadnicze odrębnych zjawisk społecznych, musimy przypomnieć pewne ogólne założenia wiedzy humanistycznej. 1. Zjawiska badane przez nauki o kulturze są obdarzone współczynnikiem humanistycznym, to znaczy, że badacz rozpatruje je jako *czyjeś* świadome zjawiska, a więc odnosi je do empirycznych podmiotów, tj. osobników i zbiorowisk doświadczających i działających, i bierze je w tym charakterze, jaki faktycznie posiadają w ludzkim doświadczeniu i działaniu. 2. Świat kultury składa się z przedmiotów i czynności; przy tym przedmioty są realne jako człony systemów przedmiotów, czynności są idealne jako człony systemów czynności. 3. Każdy przedmiot jest aktualnym lub potencjalnym przedmiotem czynności, czyli wartością; każda czynność aktualnie lub potencjalnie działa na przedmioty, czyli wyraża się w aktach, wywierających wpływ realny.

Za pomocą tych ogólnych założeń możemy poklasyfikować zjawiska kulturalne, opierając się na rzeczywistym ich podziale pomiędzy specjalne nauki humanistyczne. Porównanie tych nauk wykazuje bowiem, że każda z nich ma do czynienia z pewną specjalną klasą przedmiotów-wartości oraz z pewną specjalną klasą czynności humanistycznych; przy tym, obiektywny charakter tych przedmiotów jest zdeterminowany przez formę odnośnych czynności, a z drugiej strony obiektywny charakter tych czynności daje się określić empirycznie przez treść i znaczenie przedmiotów, do których się one odnoszą. Rozumie się, że klasyfikacja poniższa musi być dość schematyczna, historyczny rozwój nauk bowiem nie zawsze był doskonale konsekwentny logicznie, więc dziedziny różnych nauk często zachodzą na siebie nawzajem, a z drugiej strony są działy jeszcze nie badane metodycznie. Przy tym, jak się przekonamy później,

analiza konkretnych kompleksów kulturalnych w celu wydzielenia z nich zjawisk pewnej klasy nie zawsze jest łatwa. Mając powyższe zastrzeżenie na uwadze, rozróżnić jednak możemy następujące, wyraźnie odmienne od siebie klasy zjawisk kulturalnych.

1. *Zjawiska hedonistyczne*. Należy tu przede wszystkim dane od wewnątrz ciało podmiotu jako kompleks wartości aktualizujących się w przyjemnych lub przykrych wrażeniach; dalej, przedmioty pozaorganiczne jako narzędzia działalności wytwarzającej te wrażenia cielesne; wreszcie, czynności hedonistyczne, dążące do wywołania lub usunięcia tych wrażeń za pomocą odpowiednich przedmiotów. Nie ma jeszcze systematycznie zorganizowanej nauki o zjawiskach hedonistycznych, istniejące studia psychologiczne bowiem uwzględniają zaledwie nieznaczną cząstkę olbrzymiego empirycznego materiału i przeważnie posługują się mało płodnymi przesłankami (np. dążenie do wykrycia powszechnie identycznych hedonistycznych reakcji). Znajdujemy jednak liczne próby syntezy o praktycznym charakterze w literaturach starożytnych, w nowożytnych literaturach europejskich (zwłaszcza francuskiej i włoskiej) oraz w literaturach wschodu. Są też bogate zbiory materiałów. Z czasem więc spodziewać się można powstania rzeczywiście naukowego ujęcia tej ważnej klasy zjawisk.

2. *Zjawiska techniczne*, tj. materiały, narzędzia i wytwory czynności technicznych oraz same czynności techniczne, czyli przekształcające rzeczywistość materialną fizycznie za pośrednictwem ciała. Nauka o zjawiskach technicznych jest jeszcze u początków swego rozwoju; dopiero technika ludów niższych jest uznanym przedmiotem ściśle metodycznych badań, chociaż w ostatnich kilkudziesięciu latach pojawiać się zaczęły pojedyncze studia nad techniką ludów cywilizowanych, stojące na wysokim naukowym poziomie.

3. *Zjawiska ekonomiczne*. Nader ważne jest dokładne odgraniczenie tej grupy zjawisk od innych, zwłaszcza technicznych z jednej strony, a społecznych z drugiej, wobec nadmiernych uroszczeń wielu ekonomistów, którzy — podobnie jak socjologowie — chcą widzieć w swej nauce podstawową naukę humanistyczną [34]. Otóż do sfery ekonomicznej w ścisłym znaczeniu należą wyłącznie: a) materiały i narzędzia różnych czynności ludzkich, ujęte praktycznie jako *wartości użytkowe*, to znaczy będące przedmiotami specjalnych czynności przygotowujących je do użytku dla innych czynności, b) same owe czynności przygotowujące wartości do użytku. Wszelkie przedmioty mogą więc być zdeterminowane jako wartości ekonomiczne, jeżeli, i o tyle właśnie, o ile są przedmiotami działania nie ze względu na swą własną treść i znaczenie, lecz ze względu na użytek, na który mają być obrócone, czyli w odniesieniu do „potrzeb

[34] Dostrzec tu można wyraźny, a coraz szerzej przenikający, choć nieraz nie uświadomiony, wpływ „materializmu historycznego".

ludzkich"; żadne przedmioty jednak nie są wartościami ekonomicznymi same przez się, bez determinującej je w powyższy sposób czynności. Typowymi czynnościami ekonomicznymi są: determinacja przedmiotów jako własności, gromadzenie i przechowywanie przedmiotów do przyszłego użytku, wymiana przedmiotów i wszelkie związane z nią czynności uboczne. Wytwórczość fabryczna lub rolna nie jest sama przez się zbiorem czynności ekonomicznych, lecz technicznych, podobnie jak malowanie obrazu nie jest czynnością ekonomiczną, lecz artystyczną. Produkcja jest zjawiskiem ekonomicznym nie ze względu na przebieg tworzenia nowych przedmiotów materialnych, lecz ze względu na towarzyszące temu przebiegowi czynności ekonomiczne kupna, sprzedaży, najmu itd. Spożycie pokarmu lub noszenie ubrania również nie jest czynnością ekonomiczną, lecz hedonistyczną, podobnie jak kontemplacja kupionego obrazu nie ma charakteru ekonomicznego, lecz estetyczny. Konsumpcja nosi charakter ekonomiczny tylko ze względu na przygotowujące ją czynności nabywania, przechowywania itp. wartości przeznaczonych do spożycia.

4. *Zjawiska prawne.* Wartościami prawnymi są schematy działalności narzucane działającym podmiotom, a same przez się będące przedmiotami czynności prawnych, tj. czynności tworzących (formułujących i realizujących w praktyce) te schematy. Prawo danego państwa jest mniej lub więcej systematycznym zbiorem tych schematów; państwo ze stanowiska prawnego jest systemem czynności prawnych (prawodawczych, tj. formułujących schematy prawne, i wykonawczych oraz sądowych, tj. realizujących schematy prawne). Państwo może mieć inną jeszcze, socjologiczną stronę; podobnie i schematy prawne możemy rozpatrywać nie jako samoistne wartości, nie ze względu na ich wewnętrzną treść i znaczenie, lecz w odniesieniu do życia społecznego, w związku z normami społecznymi. To jednak nie będzie punktem widzenia teorii prawa; rozważymy go dokładnie w przyszłości.

5. *Zjawiska religijne*, tj. przedmioty (osoby lub rzeczy, zmysłowe lub niezmysłowe) posiadające dla podmiotów mających z nimi do czynienia charakter świętości, pozytywnej lub negatywnej [35], oraz czynności determinujące, tworzące lub niweczące te przedmioty jako święte lub wytwarzające pomiedzy nimi stosunki o religijnym, tj. uświęcającym charakterze. Teoria zjawisk religijnych jeszcze nie usamodzielniła się dostatecznie, nie wyodrębniła się całkowicie od innych nauk i nie uzyskała swej własnej jednolitej metody; o ile nie zadowala się ona historycznym lub etnograficznym opisem, lecz dąży do porównawczych uogólnień i wyjaśnienia, wówczas najczęściej podporządkowuje się jakiejś innej nauce: etnologii, socjologii, psychologii lub wreszcie filozofii. Wobec olbrzymiego nagromadzonego materiału i zupełnie specyficznych zagadnień, czas

---

[35] Idziemy tu za definicją szkoły Durkheima.

byłoby uznać ją za naukę ściśle odrębną i dokładniej ujednostajnić jej metody.

6. *Zjawiska symbolizacji*, tj. przedmioty posiadające zasadniczy charakter symbolów oznaczających inne przedmioty lub czynności (gesty, mowa, znaki, pismo) oraz czynności determinujące tego rodzaju przedmioty jako symbole, tworzące je, kojarzące, posługujące się nimi dla wyrażenia innych przedmiotów lub czynności. Jak wiadomo, najważniejszy dział tych zjawisk — mowa — jest przedmiotem najdawniejszej i najwyżej rozwiniętej grupy nauk humanistycznych.

7. *Zjawiska estetyczne*, tj. dzieła sztuki i przedmioty naturalne rozpatrywane z tego samego (estetycznego) punktu widzenia co dzieła sztuki oraz czynności nadające przedmiotom charakter estetycznych wartości (kontemplacja estetyczna i twórczość artystyczna).

8. *Zjawiska poznawcze*, czyli intelektualne, tj. pojęcia jako „przedmioty idealne" [36], dalej przedmioty realne i czynności, traktowane z punktu widzenia pojęć jako „przedmioty wiedzy", oraz czynności stosujące pojęcia do „przedmiotów wiedzy", tworzące pojęcia i systemy pojęć *.

Jakkolwiek nie mamy tu czasu na uzasadnianie powyższych definicji i jakkolwiek w niektórych wypadkach świadomie zadowoliliśmy się bardzo powierzchownymi definicjami, jednakowoż powyższa klasyfikacja wystarczy dla naszego zadania. Jasne jest przede wszystkim, że obejmuje ona cały zakres nauk humanistycznych specjalnych, prócz kilku nauk spornych, o których później pomówimy, oraz nauk bez odrębnego przedmiotu, tylko o odrębnej metodzie, jak statystyka [37]. Następnie zaś oczywiste jest, że prócz powyżej wyszczególnionych istnieje wszak jedna jeszcze klasa przedmiotów działania oraz klasa odpowiadających im czynności. Te przedmioty — to *ludzie*, indywidua i grupy jako specyficzne *wartości społeczne*, dane empirycznym podmiotom, tj. osobowościom i zbiorowościom; te czynności — to *czynności społeczne*, tj. czynności dążące do zmodyfikowania indywiduów ludzkich, do zmiany lub wytworzenia grup społecznych.

Poglądy uznające socjologię za naukę o „zjawiskach społecznych" lub „społeczeństwie" wszystkie popełniły ten sam błąd zasadniczy: zapomniały dodać do „zjawisk społecznych" lub „społeczeństwa" współczynnik humanistyczny. Nie może być nauki o zjawiskach społecznych „samych w sobie", w znaczeniu wszelkich w ogóle zjawisk, które socjolog, wystę-

---

[36] Nie możemy w tym miejscu polemizować z teoriami negującymi istnienie „przedmiotów idealnych". Wyjaśnienie tego pojęcia, uzasadnienie terminu i analizę „przedmiotów idealnych" podaliśmy w pracy *Cultural Reality* (Chicago 1919).

[37] Nie wspominamy, rozumie się, o historii i etnologii, które nie są naukami specjalnymi.

*Zob. ponadto studium Znanieckiego *Przedmiot i zadania nauki o wiedzy* (1 wyd. 1925) w: *Społeczne role uczonych*, Warszawa 1984 — *przyp. red.*

pując jako czysty podmiot poznający, zaobserwować może, gdy bada daną mu konkretną zbiorowość ludzką; ani też nauki o społeczeństwie „samym w sobie", jako o danym socjologowi, a istniejącym absolutnie zrzeszeniu naturalnym lub zbiorowisku konkretnych osobowości.

Lecz może być, i już jest, naukowe badanie zjawisk, *które same doświadczające i działające podmioty empiryczne*, należące do pewnej zbiorowości, *traktują aktualnie jako zjawiska społeczne, odmienne od innych zjawisk kulturalnych* — hedonistycznych, technicznych, ekonomicznych itd. Może być, i już jest, nauka o społeczeństwach *jako systemach danych osobowościom i zbiorowościom ludzkim w ich własnym doświadczeniu i tworzonych przez osobowości i zbiorowości ludzkie w ich własnym działaniu*. Tą nauką jest socjologia, która tym sposobem, jako nauka o jednej specjalnej dziedzinie wartości i czynności ludzkich, staje w równym rzędzie z innymi naukami humanistycznymi specjalnymi. Dla należytego wyznaczenia jej stanowiska, jej materiałów i jej stosunków do tych innych nauk musimy tu określić ogólnikowo te wartości i czynności, którymi zajmuje się ona, pozostawiając na później szczegółową ich analizę [38].

Rozpoczynamy od kwestii czynności społecznych, ponieważ jak to wkrótce zobaczymy, wartości społeczne — indywidua lub grupy — są właściwie głównie uprzedmiotowionymi kompleksami czynności. Czynność, której przedmiotem jest indywiduum lub grupa ludzka, jest specyficzną czynnością kulturalną, równie specyficzną jak czynność, której przedmiotem jest wartość ekonomiczna, reguła prawna, maszyna lub dzieło sztuki.

Jej empirycznie najważniejszą właściwością, odróżniającą ją na pierwszy rzut oka od wszelkich innych rodzajów czynności, jest właśnie to, że ujmuje ona indywiduum lub grupę ludzką jako obiektywną całość, jako odrębny przedmiot, w którym wprawdzie różne strony lub różne części wysuwać się mogą na plan pierwszy i każda z osobna stanowić przedmiot innej czynności, ale który mimo to jest jeden, jest czymś więcej i czymś różnym od każdej ze swoich stron czy części z osobna. Tak np. indywiduum czy grupa, stanowiące przedmiot czynności społecznej, mogą być właścicielem wartości ekonomicznych, twórcą dzieła sztuki,

---

[38] Myśl, że socjologia zajmuje się czynnościami, których przedmiotem są ludzie, spotyka się niekiedy. Najwyraźniej znaleźliśmy ją sformułowaną u H. Stoltenberga (*Soziopsychologie*, Berlin 1914), który badanie doznań psychicznych odnoszących się do ludzi wyodrębnia jako specjalny dział psychologii społecznej i nazywa „socjopsychologią". U amerykańskich autorów też ta myśl gdzieniegdzie występuje. Nigdzie jednak nie została ona należycie rozwinięta i przeprowadzona, przede wszystkim zaś nigdy nie stała się świadomą podstawą organizacji badań socjologicznych; w ogóle nie wyszła poza zakres psychologii społecznej. Dodać musimy, że sami od nikogo jej nie zapożyczyliśmy i dopiero *po* jej opracowaniu szukaliśmy poprzedników w literaturze.

pracownikiem czy zbiorem pracowników technicznych, prawodawcą lub zachowawcą reguł prawnych; te różne strony jego mogą się wysuwać na plan pierwszy przy jego społecznym ujęciu. Ale istnieje oczywiście zasadnicza różnica pomiędzy czynnością, której problemat dotyczy danego indywiduum lub grupy, a czynnością, której problemat odnosi się do wartości ekonomicznej posiadanej przez to indywiduum, do dzieła sztuki przezeń wytworzonego, do technicznych celów, w których osiągnięciu dany pracownik lub zbiór pracowników współdziała, do reguł prawnych uznawanych przez dane społeczeństwo. Zamiarem czynności społecznej jest pewne zmodyfikowanie danego jej indywiduum jako istoty świadomej, pewne przekształcenie danej jej grupy, ewentualnie wytworzenie, zorganizowanie grupy nowej; zjawiska ekonomiczne, techniczne, prawne itd. należeć mogą do warunków pomagających lub przeszkadzających w urzeczywistnieniu tego zamiaru. Tymczasem zamiarem czynności ekonomicznej jest nabycie danej wartości, tj. przygotowanie jej do użytku przez dany podmiot w danej chwili i miejscu, zamiarem czynności estetycznej jest kontemplacja, analiza, krytyka dzieła sztuki, zamiarem czynności technicznej — wytworzenie przedmiotu materialnego, zamiarem czynności prawnej — przekształcenie lub zastosowanie reguły prawa; istnienie indywiduów o określonych cechach umysłowych i moralnych, istnienie grup o określonym typie organizacji należy do warunków, z którymi urzeczywistnianie owych zamiarów musi się liczyć. Nabycie towaru od sprzedawcy, zreformowanie prawa, wytworzenie przedmiotu technicznego przy pomocy innych ludzi nie są czynnościami społecznymi, choć nawet dla rozwiązania swych problematów potrzebują porozumienia pomiędzy osobnikami, podziału pracy i wzajemnego dopełniania się częściowych czynności spełnianych przez różne indywidua, gdyż przedmiotami ich nie są ludzie. Może się zdarzyć istotnie, że czynność ekonomiczna, techniczna lub prawna potrzebuje czynności społecznej do pomocy. Tak np. osobnik, z którym podmiot chce wymienić wartości ekonomiczne, może odmówić wymiany, a wtedy podmiot ma przed sobą problemat społeczny: jak wpłynąć na tego osobnika, jakie pobudki wprowadzić w grę, aby go skłonić do wymiany. Żydek małomiasteczkowy wciąż łączy czynności społeczne z ekonomicznymi; przy niektórych wielkich przedsiębiorstwach amerykańskich są do tego specjalne działy, tzw. *advertising departments*, zatrudniające zawodowych socjologów i psychologów wyłącznie dla wynajdywania metod oddziaływania na świadomość publiczności; lub też zbiorowość uznająca pewne reguły prawne może oponować przeciwko zmianie tych reguł, a wtedy przed prawodawcą powstaje zagadnienie społeczne — jak skłonić czy zmusić tę zbiorowość do przyjęcia zmian zamierzonych. W obu wypadkach do pierwotnej czynności, ekonomicznej czy prawnej, dołącza się czynność społeczna, której przedmiotem jest indywiduum lub grupa. Lecz czynność ta, choć zależna w tych wypadkach od zadań głównej czynności ekonomicznej lub praw-

nej, pozostaje jednak zasadniczo czynnością społeczną tak samo, jak np czynności matematyczne, którymi technik posługuje się przy opracowywaniu planu maszyny, pozostają zasadniczo teoretyczne, a tylko wtórnie, w danym poszczególnym związku nabierają charakteru czynności pomocniczych dla technicznych zadań.

Zupełnie błędna jest więc teza, broniona przez Simmla i jego zwolenników, jakoby w każdym oddziaływaniu wzajemnym pomiędzy ludźmi właściwa „treść", do której działanie się odnosi, należała koniecznie do którejś z klas stanowiących przedmioty innych, specjalnych nauk humanistycznych. Oczywiście, działając na innych ludzi, operujemy zawsze jakimiś przedmiotami należącymi do wspólnego nam świata — wyrazami mowy, gestami, rzeczami materialnymi, wartościami ekonomicznymi, pojęciami itd. Lecz cechą charakterystyczną społecznego oddziaływania jest to, że owe przedmioty interesują nas nie same w sobie, ale w odniesieniu do cudzej osobowości lub zbiorowości, jako dane cudzego doświadczenia i przedmioty cudzych czynności, że chodzi nam nie o wpływ na owe aspołeczne „treści", lecz o wpływ na tę jednostkę czy zrzeszenie, które są również „treściami", i to w danej chwili głównymi „treściami", do których nasze działanie się odnosi. Wszak nie należy zapominać, że jeżeli badający teoretyk odróżnia ludzi od obiektywnych treści zainteresowań ludzkich i traktuje ludzi jako swoiste przedmioty, toż samo, i w większej jeszcze mierze, czynią sami członkowie zbiorowisk społecznych względem siebie nawzajem. Uczony lub filozof dzisiejszy nie mógłby uprzedmiotowić człowieka jako przedmiotu badań różnego od przedmiotów, których ten człowiek razem z socjologiem doświadcza, gdyby od tysięcy lat ludzie nie uprzedmiotawiali siebie nawzajem jako przedmiotów działania, jako wartości odmiennych od wszelkich innych wartości.

Rozumie się jednak, że indywiduum lub grupa, jako wartość dana innym i w tym charakterze wartości stanowiąca następnie przedmiot socjologii, nie jest całkowitą osobowością czy całkowitą zbiorowością konkretną ze wszystkimi doświadczeniami i aktami, lecz jedynie tą częścią i tą stroną osobowości lub zbiorowości, którą w swym doświadczeniu i działaniu faktycznie uwzględniają te podmioty społeczne, które ową osobowość lub zbiorowość uprzedmiotawiają — a więc bądź inne osobowości w tym samym zbiorowisku, bądź inne zbiorowości lub ich członkowie, bądź wreszcie sama osobowość w czynnej refleksji nad sobą lub sami członkowie danej zbiorowości w czynnej refleksji nad nią jako całością przedmiotową. Podczas gdy konkretna, samoistnie działająca i doświadczająca osobowość jest podmiotem, którego czynnościom dane są przedmioty, konkretna zbiorowość zaś częściowym połączeniem tych podmiotów, niekiedy działającym jako jeden podmiot zbiorowy — indywiduum (lub grupa) *jako wartość społeczna* jest przedmiotem dla podmio-

tów, jest treścią o pewnym znaczeniu. Ta wartość może też być czymś więcej, prócz tego, że jest wartością społeczną — ale to są dalsze kwestie. Wartość społeczna zaś jest przedmiotowo zdeterminowana przez te czynności, których jest przedmiotem, i jej determinacja, jej treść i znaczenie mogą się zmieniać niezależnie od własnego doświadczenia i działania osobowości lub zbiorowości ujętej jako wartość, tylko zależnie od doświadczenia i działania innych. Tak np. indywiduum zajmujące stanowisko przodownicze w narodzie jako wartość społeczna nie jest tym wszystkim, co w jego osobowości wykryć może teoretyk fizjolog, psycholog lub filozof — lecz jedynie tym, za co go uznają inni członkowie narodu, gdy charakteryzują jego osobę i determinują jego stanowisko; ta zaś charakterystyka społeczna jego osoby i znaczenie społeczne jego stanowiska mogą się zmieniać niezależnie od niego, pod wpływem zmian zachodzących w świadomości członków narodu. Naród jako wartość społeczna nie jest tym, co w zbiorowości narodowej znaleźć może demograf, etnograf, ekonomista, historyk polityczny, teoretyk prawa, filolog itd., lecz jedynie tym, za co go uznają jego właśni członkowie — i ewentualnie członkowie innych narodów — gdy ujmują w refleksji i częściowej obserwacji jego skład, ustrój i cechy ogólne i determinują czynnie jego znaczenie dla jednostek i stosunek do innych narodów; i zarówno jego treść doświadczalna w oczach podmiotów społecznych, jak jego znaczenie wewnętrzne i stosunek do innych narodów mogą do pewnego stopnia ulegać zmianom niezależnie od rzeczywistych, obiektywnych zmian jego składu, jego cech etnicznych, jego ustroju politycznego lub ekonomicznego, jego kultury literackiej, artystycznej, naukowej itd.

Ta niezależność treści i znaczenia indywiduum lub grupy, jako wartości społecznych, od nich samych jest jednak tylko częściowa. Podczas gdy inne wartości kulturalne — techniczne, ekonomiczne, estetyczne, intelektualne itd. — zmieniają się tylko pod wpływem czynników zewnętrznych, przede wszystkim działalności uprzedmiotawiających je podmiotów, wartości społeczne — indywidua lub grupy — zależą także w swej treści i znaczeniu, w mniejszym lub większym stopniu, od własnej swej działalności. Są one wprawdzie przedmiotami dla podmiotu, ale podmiot, który je uprzedmiotawia, zdaje sobie sprawę, że one również są podmiotami doświadczającymi i działającymi, nie tylko biernym materiałem dla doświadczeń i aktów cudzych. Co więcej, na tym właśnie polega w głównej mierze istota indywiduów i grup jako wartości społecznych, że podmiot, który ich doświadcza i na nie działa, ujmuje je jako świadome indywidua i grupy, tzn. jako kompleksy doświadczeń i aktów, które są ich, a nie jego — podmiotu — własnymi doświadczeniami i aktami. Wprawdzie tym, co się podmiotowi społecznemu najprzód rzuca w oczy przy uprzedmiotowieniu cudzych osobowości i zbiorowości, jest ich strona zmysłowa — ich ciała, ale te ciała nie stanowią całkowitej ich treści,

tylko podstawę, na której buduje się ów kompleks uprzedmiotowionych ich doświadczeń i aktów, ośrodki materialne, otoczone uprzedmiotowioną świadomością: „psychiką". Przekonamy się później, że w tym społecznym uprzedmiotowieniu jednostek i zbiorowisk przez inne jednostki jako ciał obdarzonych psychiką leży historyczne źródło tego punktu widzenia, który do dziś dnia panuje w psychologii i socjologii i który jest tylko idealizacją praktycznego stanowiska zajmowanego przez ludzi względem siebie nawzajem w życiu społecznym.

Treścią wartości społecznej — prócz ciała *resp.* zbioru ciał — są więc wszystkie te doświadczenia i akty uprzedmiotowionego indywiduum lub grupy, które z jakichkolwiek względów interesują praktycznie uprzedmiotawiający podmiot lub podmioty. Oczywiście te doświadczenia i akty występują tu nie w tym charakterze, jaki aktualnie posiadają lub posiadały w życiu owego indywiduum lub grupy, lecz w tym, jakiego nabierają w oczach podmiotu, który je uprzedmiotawia i syntetyzuje w kompleks stanowiący dlań cudzą świadomość. Mogą to być nie tylko społeczne, ale i wszelkie inne — ekonomiczne, religijne, intelektualne itd. — doświadczenia i akty tego indywiduum lub grupy traktowane, rozumie się, nie w swym obiektywnym związku z systemami ekonomicznymi, religijnymi, poznawczymi, lecz jako części składowe owego uprzedmiotowionego indywiduum lub grupy. Na przykład treść jednostki zajmującej stanowisko przodujące w narodzie, a ujętej jako wartość społeczna, obejmować może różne momenty jej życia politycznego, ekonomicznego, religijnego, intelektualnego, którymi się członkowie tego narodu interesują ze względu na charakterystykę osobistą tej jednostki. Naród, jako wartość społeczna, obejmować może w świadomości owych członków oraz członków innych narodów, zależnie od ich poziomu kulturalnego, różne objawy wspólnego życia zbiorowości narodowej — ustrój polityczny, działalność przedstawicieli narodu, język, literaturę, pewne strony organizacji ekonomicznej itd. — zawsze, rzecz prosta, na podstawie mniej lub więcej schematycznie i fragmentarycznie zarysowanego w uprzedmiotawiającej świadomości kompleksu ciał zbiorowości narodowej. Z punktu widzenia treści wartości społecznej jest przy tym wszystko jedno, czy np. dany monarcha jest lub nie jest rzeczywistym twórcą takich lub innych przemian politycznych — chodzi o to jedynie, czy go ogół za ich twórcę uważa. Z tegoż punktu widzenia obojętne jest również, czy w dziejach danego narodu zostały lub nie zostały spełnione takie lub inne czyny zbiorowe; należą one do treści narodu, jako wartości społecznej, jeżeli jednostki, składające naród jako zbiorowość, uważają te czyny za faktycznie dokonane i spełnienie ich za charakterystyczną cechę swego narodu. Z drugiej strony jednak jasne jest, że skoro treść monarchy lub narodu jako wartości społecznych składa się przeważnie z uprzedmiotowionych objawów ich życia świadomego, faktyczne zmiany tego życia,

faktyczna działalność monarchy, faktyczna ewolucja polityczna, ekonomiczna, intelektualna narodu modyfikują ich treść społeczną, choć oczywiście tylko o tyle, o ile dochodzą do świadomości uprzedmiotawiających ich podmiotów, i w tej postaci, w jakiej ta świadomość je ujmuje.

Znaczenie społeczne indywiduum lub grupy zdeterminowane jest przede wszystkim przez czynności społeczne uprzedmiotawiających podmiotów. W czynnościach tych wyznaczony zostaje związek pomiędzy danym indywiduum lub grupą a innymi wartościami społecznymi i związek ten określa rolę, jaką odgrywają one w kompleksie społecznym, którego są elementami. Tak np. znaczenie społeczne monarchy lub bohatera narodowego zdeterminowane jest przez stanowisko, jakie temu monarsze czy obywatelowi nadaje zbiorowość narodowa w odniesieniu do innych przedstawicieli narodu, do indywidualnych członków grupy narodowej, do tej grupy jako całości, do poszczególnych instytucji narodowych; znaczenie społeczne narodu wyraża się w roli, którą naród jako wartość społeczna odgrywa w świadomości swych członków w zestawieniu z innymi ich wartościami społecznymi — rodziną, współobywatelami, zrzeszeniami i instytucjami, do których należą itd. — oraz, w mniejszym stopniu, od roli społeczno-politycznej, którą mu nadają reprezentanci i członkowie innych narodów. Znaczenie społeczne jednostki lub grupy może być zupełnie niewspółmierne z ich istotną działalnością społeczną, ale jednak ulega wpływowi tej działalności, społecznie uprzedmiotowionej przez innych. Należy tylko zwrócić uwagę na to, że przy modyfikacjach znaczenia społecznego pod wpływem działalności danego indywiduum lub grupy nie wszystkie ich czynności wchodzą w grę, lecz jedynie ich czynności społeczne w ścisłym rozumieniu, tj. te ich czynności, które mają inne indywidua lub grupy za przedmiot; jedynie te bowiem bezpośrednio modyfikują stosunki społeczne łączące dane indywiduum lub grupę z innymi. Tak np. rola społeczna, jaką monarsze lub bohaterowi nadaje świadomość narodowa, może się zmieniać zależnie od stanowiska, jakie on sam zajmuje względem innych członków narodu i narodu jako całości, od jego altruizmu czy egoizmu, łagodności czy okrucieństwa, skromności czy pychy, poświęcenia czy ambicji itd. Rola społeczna narodu jako wartości może być podobnie uwarunkowana przez czynności społeczne, które jednostki lub grupy, występujące w interesie lub w imieniu narodu, spełniają względem innych jednostek czy grup, należących bądź do danej zbiorowości narodowej, bądź do innych zbiorowości narodowych. Stanowisko podmiotu społecznego względem danego narodu zmieniać się może zależnie od tego, czy ci ludzie, którzy w jego oczach reprezentują naród i działają z ramienia narodu, okazują, a choćby tylko zdają mu się okazywać, uznanie lub brak uznania względem jego wysiłków patriotycznych, czy stosują względem niego metody zachęty i tolerancji lub też przymusu i tyranii; w razie zaś, jeżeli podmiotem społecz-

nym jest tu osobnik albo grupa poza danym narodem, stanowisko jego zależy w pewnej mierze od tego, czy dany naród okazuje względem niego antagonizm lub życzliwość, zaborczość lub chęć współdziałania itd.

Uprzedmiotowienie społeczne nie jest oczywiście jednostronne, lecz wzajemne; indywidua lub grupy, które my uprzedmiotawiamy w naszych czynnościach społecznych jako dane nam wartości są ze swej strony podmiotami, dla których my znów jesteśmy wartościami społecznymi. Indywiduum może być nawet podmiotem czynności, dla których samo ono jest przedmiotem, może być wartością społeczną samo dla siebie. Częściej jeszcze — prawie zawsze — grupa społeczna w swych czynnościach zbiorowych uprzedmiotawia sama siebie, bywa sama dla siebie wartością społeczną, jak w przytoczonym powyżej przykładzie narodu. Ujęcie indywiduum i grupy jako wartości społecznych nie wyczerpuje więc jeszcze socjologicznej ich istoty. Każda osobowość i każda zbiorowość zawiera kompleks czynności społecznych, w których występuje jako podmiot. O ile każda z tych czynnosci z osobna należy do jakiegoś systemu czynności, w wewnętrznej, logicznej swej budowie niezależnego od faktu przynależności do takiej lub innej konkretnej osobowości lub zbiorowości, podobnie jak inne systemy idealne obiektywne (poznawcze, religijne, estetyczne itp.), podmiotowa strona odnośnych aktów nie wprowadza żadnego nowego pierwiastka do socjologii. Ale zdarza się często — powiedzieć możemy: prawie zawsze w zorganizowanym życiu społecznym — że część przynajmniej tych czynności społecznych łączy się w odrębny system, który sama odnośna osobowość lub zbiorowość utożsamia z własną indywidualnością społeczną *resp.* z własną organizacją społeczną. Innymi słowy, oprócz indywiduum lub grupy występujących jako wartość społeczna w cudzym działaniu znajdujemy toż samo indywiduum lub grupę jako czynną całość tworzoną świadomie w ich własnym działaniu. Tak np. monarcha, żołnierz, lekarz, uczony może dążyć do aktualizacji we własnym działaniu społecznym pewnego ideału społecznego monarchy, żołnierza, lekarza lub uczonego; naród, korpus wojskowy, stowarzyszenie humanitarne lub naukowe może usiłować zbliżać się do pewnego ideału odnośnej grupy. Ideał taki, indywidualny lub grupowy, może być wytworzony samorzutnie lub narzucony z zewnątrz, przez inne osobowości lub zbiorowości; w każdym razie jednak, z chwilą gdy indywiduum lub grupa zaczynają do niego dążyć, zaczyna się stawać nie tylko wartością społeczną, nie tylko podmiotem czynności społecznych, lecz i *systemem czynności społecznych.*

Powyższe określenia w zupełnie wyraźny i niedwuznaczny sposób odgraniczają dziedzinę socjologii od dziedzin innych nauk humanistycznych. Socjologia jest *nauką specjalną*, podobnie jak językoznawstwo lub ekonomia. Nie potrzebuje ona wkraczać na pole żadnej innej nauki, lecz nie powinna też pozwalać na to, aby inne nauki przyswajały sobie jej zagadnienia. Nie znaczy to, aby jej wyodrębnienie prowadzić miało do

zupełnego odosobnienia. Pomiędzy dziedzinami poszczególnych nauk humanistycznych istnieje pewna styczność; każda nauka ma pewne zagadnienia kojarzące się na tle konkretnego doświadczenia z pewnymi zagadnieniami innych nauk, każda jest w niejakim stopniu pomocnicza w stosunku do innych i sama nawzajem posługuje się ich pomocą. Filologia np. jest w styczności z teorią wiedzy, teorią religii, teorią sztuki; te trzy dziedziny znów rzucają pewne światło na siebie nawzajem; ekonomia potrzebuje teorii techniki oraz teorii prawa i państwowości, obie te nauki zaś z kolei jej potrzebują. Sądząc z tego, jak trudno było socjologii wyodrębnić swój przedmiot spośród zjawisk kulturalnych, wnioskować można nie bez prawdopodobieństwa, że pomiędzy socjologią jako nauką specjalną a innymi naukami humanistycznymi specjalnymi węzły są jeszcze liczniejsze i ściślejsze niż pomiędzy każdą inną nauką a pozostałymi. Nie jest to jednak bynajmniej w sprzeczności z tym rosnącym różniczkowaniem i specjalizowaniem się badań humanistycznych, na które kładliśmy nacisk poprzednio. Przeciwnie, podobnie jak przy wszelkim podziale pracy, im bardziej wyodrębniona jest jakaś nauka, im ściślej ogranicza swój zakres badań, im bardziej specyficzne i odmienne od innych są jej zagadnienia, tym więcej potrzebuje ona pomocy innych nauk i tym większą pomoc sama dać im jest w stanie. Mamy nadzieję, że okaże się to należycie w dalszym ciągu niniejszego dzieła.

# II. Materiały socjologii

## *Materiały zaliczane niepodzielnie do zakresu socjologii*

Nakreśliliśmy w poprzednim rozdziale linię wytyczną, odgraniczającą dziedzinę socjologii od dziedziny innych nauk; obecnie musimy zrobić przegląd ogólny tej dziedziny, zorientować się w przybliżeniu, jakie spomiędzy znanych dotychczas zagadnień należą do naszej nauki i jakiego rodzaju nowe zagadnienia postawić ona może na swoim gruncie.

Orientacja taka jest niezbędna z dwóch względów. Przede wszystkim to określenie zjawisk społecznych, które daliśmy uprzednio, stanowi tylko formalny sprawdzian, który w zastosowaniu do gotowego już materiału pozwala osądzić, czy materiał ten należy lub nie do zakresu socjologii, lecz nie jest ono wystarczającym narzędziem do zbierania materiałów, nie wskazuje, gdzie należy materiałów tych szukać. Musi więc ono być dopełnione przez wykaz źródeł, z których socjologia czerpać może swe dane, oraz choćby ogólnikowe wyliczenie najważniejszych rodzajów danych, jakich bezpośrednia lub pośrednia obserwacja zjawisk społecznych dostarczyć może do naukowego opracowania.

Następnie zaś, jak to już raz wzmiankowaliśmy, socjologia, przychodząc stosunkowo późno, znajduje różne części swej dziedziny faktycznie zajęte, czy to przez inne nauki, czy też przez refleksję praktyczną, czy wreszcie nawet przez literaturę piękną. Pole nie uprawiane przez nią nie leżało zupełnie odłogiem; niektóre jego działy są już zużytkowane, choć niedoskonale i z dość słabymi rezultatami. Liczne dane socjologiczne, najczęściej wprawdzie niezbyt metodycznie pozbierane i nieściśle wyzyskane, służyły i dotąd służą jako materiał do stawiania zagadnień, które z tych lub innych powodów interesowały reprezentantów sąsiednich nauk, działaczy praktycznych, filozofów życiowych, publicystów, dramaturgów, powieściopisarzy. Jakkolwiek zaś zagadnienia te stosunkowo rzadko uzyskiwały należyte rozwiązanie, a w większości wypadków były nawet zupełnie fałszywie postawione, jednakowoż zebrany dla ich rozwiązania materiał, choć nie jest wyczerpujący w żadnym spe-

cjalnym dziale, przedstawia jednak w ogólnej sumie poważne dobro i winien być przez socjologię jako jej własność rewindykowany. Spomiędzy zaś nawału niedokładnych i płytkich uogólnień da się bez wątpienia wydobyć dość pewnych stwierdzeń lub płodnych hipotez, aby krytyczne i ostrożne uwzględnienie wyników pracy socjologicznej, dokonanej nie przez socjologów, mogło się opłacić. W każdym razie zaś w dzisiejszym stadium swego rozwoju socjologia nie może sobie pozwolić na pogardzenie przyczynkami, jakie znajduje gotowe w literaturze naukowej, praktycznej i pięknej, choć w przyszłości zamiarem jej powinno być poleganie wyłącznie na własnych siłach.

Nie będziemy na tym miejscu dawali wskazówek praktycznych co do tego, w jaki sposób materiały socjologiczne zbierać należy, wskazówki te bowiem różnić się winny zależnie od rodzaju materiału i typu zagadnienia. Materiały dotyczące przeszłości historycznej oraz społeczeństw niższych są zresztą już zgromadzone przez historyków i etnografów w tak olbrzymiej ilości, że choć byśmy przeważającą ich część odrzucili, jako bądź niewiarygodną, bądź nieumiejętnie przygotowaną, jeszcze socjologia będzie miała dosyć danych, aby przy metodycznym ich traktowaniu zadowolić prawie wszystkie swe potrzeby. Stratą czasu dla socjologa byłyby więc poszukiwania archiwalne lub podróże etnograficzne po dzikich krajach, chyba w tych wypadkach, gdy jakiś specjalny problemat nie może być rozwiązany bez dopełnienia ogłoszonych już materiałów nowymi badaniami, przedsiębranymi ze specjalnego punktu widzenia. Zupełnie inaczej jednak przedstawia się sprawa materiałów czerpanych z życia współczesnego społeczeństw cywilizowanych. Tutaj socjolog stoi bezpośrednio wobec nieogarnionej masy konkretnych danych, których wybór, nagromadzenie i opracowanie przedstawiają wprawdzie niezwykłe trudności, wobec niedostatecznych środków, jakimi dotąd socjologia rozporządza, i nie dość wyrobionych metod, ale które mogą doprowadzić do daleko cenniejszych wyników niż gotowe materiały z drugiej ręki. Tutaj bowiem zebrać można do każdej kwestii tak wszechstronne i wyczerpujące dane, jak się chce, można dowolnie obierać punkt widzenia, można wreszcie w bardzo wielu wypadkach posługiwać się eksperymentem. Sprawa techniki tych badań wymaga jednak specjalnego studium. Obecnie więc, nie wchodząc wcale w to, *jak* socjologia ma postępować, aby uzyskać jak najwięcej i jak najlepsze materiały, musimy przede wszystkim zastanowić się nad tym, *jakie* to materiały, czy to z przeszłości, czy z teraźniejszości, do niej słusznie należą.

Zaznaczamy przy tym, że nie próbujemy bynajmniej tworzyć w tym rozdziale systematycznej klasyfikacji materiałów socjologicznych; klasyfikacja taka możliwa jest bowiem dopiero po opracowaniu kwestii zadań i metod socjologii i jest, ściśle biorąc, już częścią konstrukcji naukowej związaną z analizą socjologiczną. Na razie wyszczególniać i dzielić będziemy te materiały z punktu widzenia tych ogólnych zagadnień, dla

których były one lub są zbierane, a które już pozyskały prawo obywatelstwa w tradycji naukowej lub też dają się postawić na wzór zagadnień tradycyjnych. Że przy tym z jednej strony zapewne nie cała dziedzina socjologii będzie wyczerpana, z drugiej strony zaś zakresy poszczególnych zagadnień będą nieraz krzyżować się i przecinać, na to nie ma żadnej rady. W celu należytego wyzyskania tych materiałów socjologia i tak musi je przegrupować na nowo i, być może, dokompletować; z dotychczasowych „zagadnień społecznych" niektóre będą musiały być zupełnie odrzucone, inne podzielone, inne sformułowane w nowy sposób, a za to zupełnie nowe zagadnienia z czasem powstaną. Na razie chodzi tylko o przegląd pobieżny, mogący służyć za punkt wyjścia właściwych badań.

Rozpoczynamy od tych działów, do których prawo własności socjologii jest niewątpliwe, gdyż żadna inna nauka nie uważa ich za swoją własność. Są to przede wszystkim kwestie małżeństwa, rodziny, rodu, hordy, plemienia i narodu. Ubocznie wprawdzie ekonomika i teoria prawa i państwowości interesują się tymi kwestiami, ale nie próbują ich wyczerpać; systematyczne dzieła specjalne, poświęcone odnośnym kwestiom i traktujace je w ich całokształcie, są bez wahania zaliczane do socjologii. Z punktu widzenia naszej definicji zjawisk społecznych stanowisko to jest na ogół słuszne. W wymienionych typach grup społecznych bowiem jedność grupy opiera się zasadniczo na tym, że grupa jako całość jest wartością dla każdego członka i wzajemny stosunek pomiędzy członkami jest bądź oparty na osobistych czynnościach, w których każda jednostka jest bezpośrednio przedmiotem dla drugiej, bądź też — jak w plemieniu lub narodzie — na poczuciu wspólnej przynależności do tej samej całości. Rozumie się, że życie członków każdej z tych grup pełne jest innych, niespołecznych zainteresowań, ale badający je teoretycy zwracają główną uwagę na stronę ściśle społeczną.

Tak samo niezaprzeczenie do socjologii należą te typy zrzeszeń, które dopiero socjologowie naukowo badać zaczęli, jako to: tłum [1], banda chłopców [2], „sąsiedztwo" (*neighbourhood*) miejskie [3], „okolica" wiejska [4], „to-

---

[1] Zob.: G. Le Bon, *La psychologie des foules* [Paris 1895; *Psychologia tłumu*, tłum. B. Kaprocki, Warszawa 1986 — *przyp. red.*]; S. Sighele, *La foule criminelle*, Paris, Alcan; G. Tarde, *L'opinion et la foule*, Paris [1901; *Opinia i tłum*, tłum. K. Skrzyńska, Warszawa 1904 — *przyp. red.*]; J. K. Kochanowski, *Echa prawieku*, Warszawa [1910].

[2] J. H. Jonson, *Rudimentary Society among Boys*, Baltimore 1884; Puffer, *The Boy and his Gang*, Boston 1912; zob. też C. Cooley, *Social Organisation*, New York 1909.

[3] J. Addams: *The Spirit of Youth and the City Streets* [New York] 1909; *Twenty Years at Hull House*, 1910.

[4] W. I. Thomas, F. Znaniecki, *The Polish Peasant in Europe and America*, t. 1, Boston 1918, s. 140 i nast. [*Chłop polski w Europie i Ameryce*, t. 1, tłum. M. Metelska, Warszawa 1976, s. 132 - 142 — *przyp. red.*].

warzystwo"[5], stowarzyszenia tajne[6], klasy oparte na różnicach wieku lub płci[7] itp. Ten sam sprawdzian stosuje się tutaj, gdyż przy badaniach socjologicznych chodzi głównie o ludzkie, nie o rzeczowe zainteresowania w obrębie tych zrzeszeń.

Trudniej już znacznie wybrać spośród zagadnień dotyczących pewnych jedynie stron życia zbiorowego takie, które by dziś stanowiły wyłączną i niezaprzeczoną własność socjologii. Jako przewodnika weźmiemy niedawno wydany podręcznik Parka i Burgessa *Introduction to the Science of Sociology* (Chicago 1921) *, który w formie zorganizowanych wypisów i bibliografii zawiera wyczerpujący przegląd problematów, którymi zajmuje się dzisiejsza socjologia. Pomijamy pierwsze trzy rozdziały, traktujące o definicji socjologii w stosunku do „nauk społecznych", o kwestii „natury ludzkiej" oraz o charakterystyce ogólnej grup społecznych. Rozdział czwarty, Odosobnienie, dotyczy przeważnie kwestii, do których geografia, antropologia i psychologia roszczą sobie prawa na równi z socjologią; jedyne zagadnienia, których przynależność do socjologii jest faktycznie uznana, odnoszą się do *ustroju i psychologii zbiorowej grup odosobnionych* (np. mnichów) oraz odosobnienia w związku z *odrębnością narodową i rasową*. Rozdział piąty, Styczność społeczna (*Social contacts*), obejmuje znów kwestie zaliczane przez geografię, antropologię, psychologię, kryminologię, etykę, ekonomikę, teorię religii, teorię wiedzy do ich własnych dziedzin; niezaprzeczenie socjologiczne są tam jedynie zagadnienia *naśladownictwa*, *społecznej strony życia wiejskiego*, *małomiasteczkowego i wielkomiejskiego*, *społecznego uznania «obcego»* (Simmel) oraz *włóczęgostwa*. Rozdział szósty, Wzajemne oddziaływanie społeczne, zawiera następujące kwestie, uznane zwykle za przeważnie socjologiczne (choć i tu inne nauki wchodzą w drogę, zwłaszcza psychologia): *porozumienie społeczne*, *prasa*, *naśladownictwo i sugestia w związku z tworzeniem się opinii społecznej*, *masa i publiczność*. Rozdział siódmy, Siły społeczne, mógłby być równie dobrze, w świetle obecnej klasyfikacji nauk, zaliczony do psychologii, niektóre jego części zaś do filozofii historii. W rozdziale ósmym, zatytułowanym Konkurencja (*Competition*), biologia, ekonomika i kryminologia podzielą między siebie wszystkie zagadnienia. Za to rozdział dziewiąty, Konflikt, zawiera cały szereg zagadnień prze-

[5] G. Simmel w cytowanej już książce *Grundfragen der Soziologie*, Berlin-Leipzig 1917 [*Socjologia*, cz. pierwsza, tłum. M. Łukasiewicz, Warszawa 1975, s. 51 - 73 — *przyp. red.*].

[6] H. Webster, *Primitive Secret Societies* [*A Study in Early Politics and Religion*, New York] 1908; G. Schuster, *Die geheimen Gesellschaften*, Leipzig 1906.

[7] H. Schurz, *Altersklassen und Männerbünde*, Berlin 1902.

* *Wprowadzenie do nauki socjologii*, t. 1, tłum. E. Juraszówna, J. Hinzowa, H. Jaśkiewicz pod red. F. Znanieckiego, Poznań 1926 obejmuje rozdz. 1 - 7 — *przyp. red.*

ważnie, choć nie wyłącznie, uważanych za socjologiczne, jako to: *rywalizacja, wojna, walki rasowe, krwawa zemsta, pojedynek, gra.* W następnym rozdziale, Przysposobienie (*Accomodation*), do socjologii zaliczyć można (prócz badania niektórych specjalnych grup społecznych, jak stowarzyszeń tajnych, o których już mówiliśmy) kwestie *podporządkowania społecznego i typów społecznych.* Sprawa asymilacji i związanych z nią zagadnień, zapełniająca rozdział jedenasty, jest naukowo traktowana przez antropologię i socjologię, które faktycznie dzielą to pole między sobą; w pewnej mierze jednak wkracza na nie również filozofia i historia ogólna kultury. Studium kontroli społecznej (rozdział dwunasty) obejmuje kwestie, które — z wyjątkiem zagadnień *przodownictwa i wpływu opinii społecznej na jednostkę* — zaliczane są zwykle do teorii prawa lub teorii religii. Materiały do zagadnienia zbiorowego zachowania się (rozdział trzynasty) mniej więcej w połowie traktowane są jako socjologiczne: *rozstrój społeczny, niepokój społeczny, epidemie psychiczne, zachowanie się tłumu i masy, nacjonalizm, moda, reforma i rewolucja* bywają wprawdzie przedmiotami innych nauk, ale nie w tej mierze, co socjologii, i nie z tą samą metodyczną ścisłością. W ostatnim rozdziale jednak, pt. Postęp, znajdujemy wyłącznie zagadnienia, do których roszczą sobie prawo filozofia historii, polityka i etyka.

Podkreśliliśmy wszystkie tematy uważane za wyłącznie lub przeważnie socjologiczne w dzisiejszym świecie naukowym, aby unaocznić ilość i jakość materiału, do którego prawa socjologii, jako nauki odrębnej, mogą bez walki pozyskać sobie uznanie. Łatwo przy tym zdać sobie sprawę, że niektóre z tych zagadnień w całości, inne częściowo dotyczą czynności mających za przedmiot indywidua lub grupy ludzkie i że właśnie te, które w części tylko do tych czynności się odnoszą (np. włóczęgostwo, porozumienie lub epidemie psychiczne), bywają też w części uważane za przynależne do innych nauk, choć przewaga praw socjologii jest niewątpliwa. Oczywiste jest jednak, że zakres objęty przez wymienione powyżej zagadnienia jest dla socjologii niewystarczający, nie stanowi on bowiem żadnej racjonalnej całości. Z każdym z tych zagadnień łączą się inne, które socjologia również musi zbadać dla uzyskania jakiegoś ogólnego rozwiązania; tymczasem poza owym minimalnym zakresem — napotyka ona na każdym kroku inne nauki, uprawiające jej pole. Dotychczas zadowalała się w tych wypadkach bądź dopełnianiem, bądź zapożyczaniem wyników cudzych, bez żadnych jednolitych wskazówek metodycznych. Lecz nadal takim stanem rzeczy zadowalać się nie może i nie powinna, nie tylko ze względu na dobro własne, ale z uwagi na rzeczywisty pożytek całej wiedzy humanistycznej.

Przechodząc tedy do rewindykacji materiałów socjologicznych, zauważamy przede wszystkim, że istnieje kilka nauk lub gałęzi nauk o niezbyt wyraźnym zarysie i spornych metodach i zadaniach, których przedmiot faktycznie jest częścią ogólnego przedmiotu socjologii, jak go okreś-

liliśmy w poprzednim rozdziale. Nauki te w obecnym swym stanie nie mogą się należycie rozwijać, a to bądź dlatego, że odosobniony ich materiał nie wystarcza do systematycznej naukowej budowy, bądź też dlatego, że są one połączone zewnętrznie z takimi obszerniejszymi dziedzinami wiedzy, z którymi wewnętrzny, logiczny ich związek jest zbyt luźny, aby mógł być pożyteczny przy stawianiu i rozwiązywaniu odnośnych zagadnień. Z tych powodów, oraz z innych jeszcze, które staną się widoczne w dalszym ciągu, uważamy za niezbędne, aby te nauki — *resp.* gałęzie nauk — zostały całkowicie włączone do socjologii jako jej części nierozdzielne.

Wchodzą tu w grę następujące działy wiedzy:

1. *Psychologia zjawisk społecznych*, obecnie będąca częściowo gałęzią psychologii ogólnej, częściowo zaś związana z „psychologią społeczną" w znaczeniu teorii psychologicznego podłoża wszelkich czynności i wartości zbiorowych.

2. *Etyka naukowa*, tj. empiryczna, analityczna i wyjaśniająca teoria moralności (etologia).

3. *Kryminologia*, tj. teoria przestępstwa, przestępcy i społecznej reakcji na przestępstwo (z pominięciem wszelkich praktycznych zastosowań).

4. *Teoria wychowania*, w znaczeniu porównawczego badania zadań i metod wychowawczych, refleksyjnie lub bezrefleksyjnie używanych w różnych społeczeństwach; teoria ta występowała dotychczas jako gałąź poboczna pedagogiki, czyli dyscypliny praktycznej, poszukującej najlepszych celów i środków działalności wychowawczej.

5. *Teoria polityki*, tj. badanie czynności mających za przedmiot państwo, jako grupę społeczną, lub jego części; dzisiaj zajmuje ona stanowisko pośrednie między teorią prawa i państwowości a praktyczną refleksją nad zadaniami polityki bieżącej.

Rozpatrzmy kolejno odnośne dziedziny ze względu na ich wewnętrzną budowę i związek ich z dziedziną socjologii.

## *Wydzielenie socjologicznych materiałów z psychologii*

Sprawa stosunku socjologii do psychologii była wielokrotnie przedmiotem specjalnych rozważań i wielu socjologów pojmuje ten stosunek jako zależność swej nauki od badań psychologicznych. Tak np. Ward pisze: „Socjologia jako całość opiera się w pierwszym rzędzie na psychologii. To jest jej naturalna podstawa w hierarchii nauk. Nawet czynności społeczne zwierząt wypływają z ich zdolności psychicznej; dotyczy to tak samo pszczół i mrówek, jak wilków lub bawołów. Społeczeństwo ludzkie, które jest najwyższym wytworem ewolucji, naturalnie zależy od umy-

słu, który jest najwyższym wytworem materii" (*sic!*) [8]. Znany jest pogląd Tarde'a, według którego socjologia zajmuje się stosunkami pomiędzy „umysłami", a więc wymaga znajomości umysłów, jaką daje psychologia. E. A. Ross, który, podobnie jak większość socjologów amerykańskich, w swych obserwacjach i pozytywnych uogólnieniach stoi już na właściwym gruncie socjologii naukowej, zaznacza jednak na wstępie do tych obserwacji, że „bezpośrednich przyczyn zjawisk społecznych szukać należy w umysłach ludzkich", mówiąc zaś o „instynktach ludzkich jako pierwotnych siłach społecznych" dodaje w przypisku: „Wyliczanie lub klasyfikowanie tych sił społecznych byłoby ze strony socjologa zuchwałością, skoro psychologowie jeszcze nie doszli w tej sprawie do ustalonego poglądu" [9]. Tym samym więc socjologia jest wprost uzależniona od wyników psychologii; ponieważ zaś wątpliwe jest, czy kiedykolwiek poglądy psychologów na „instynkty ludzkie" będą ostatecznie ustalone, podstawowe zagadnienia socjologii muszą, jak się zdaje, pozostać w zawieszeniu na zawsze.

Dalej jeszcze idą ci, którzy socjologię pojmują w całości jako naukę psychologiczną. Na przykład Palante, będący pod oczywistym wpływem Tarde'a, utożsamia wprost socjologię z psychologią społeczną. „Przez psychologię społeczną zaś rozumiemy naukę badającą umysłowość jednostek zbliżonych do siebie przez życie społeczne. Nie doznamy żadnego skrupułu, jeżeli nam kto zarzuci, że to określenie sprowadza ją w gruncie do psychologii indywidualnej. W naszych oczach zawsze trzeba powracać do tej ostatniej. Pozostaje ona kluczem otwierającym wszystkie drzwi" [10]. Skrajnie psychologistyczna i indywidualistyczna jest też, jak wiadomo, koncepcja Petrażyckiego, dotychczas zastosowana do teorii prawa i moralności, lecz dająca się rozciągać na całokształt zagadnień socjologicznych; tylko Petrażycki, w odróżnieniu od większości psychologizujących socjologów, stwarza własną swoją psychologię, zamiast opierać się na gotowych wynikach psychologii istniejącej [11]. U Wundta i jego szkoły socjologia jest działem „psychologii ludów" (*Völkerpsychologie*) jako psychologii zbiorowej, opierającej się jednak na psychologii indywidualnej [12]. Już Lindner zresztą utożsamiał socjologię (*Sozialwissenschaft*) z psychologią społeczną (*Sozialpsychologie*), traktującą o społeczeństwie jako

---

[8] L. Ward, *Psychic Factors of Civilization* [Boston 1893], s. 2 - 3.

[9] E. A. Ross, *Principles of Sociology*, New York 1920, s. 41 - 42.

[10] G. Palante, *Précis de sociologie*, Paris, Alcan, s. 3 - 4.

[11] L. Petrażycki: *Wwiedienije w izuczenije prawa i nrawstwiennosti* [*Wstęp do nauki prawa i moralności*, tłum. J. Lande, Warszawa 1959 — *przyp. red.*] oraz *Tieorija prawa i gosudarstwa w swiazi s tieorijej nrawstwiennosti*, Petersburg 1907, 2 t. [*Teoria prawa i państwa w związku z teorią moralności*, tłum. J. Lande, Warszawa 1959 - 1960, 2 t. — *przyp red.*].

[12] Tomy 7 i 8 *Völkerpsychologie* zawierają teorię społeczeństwa.

„osobowości psychicznej"[13]; zadaniem jej jest „dopełnianie ekonomii społecznej i polityki ze strony psychologicznej"[14].

Cytaty powyższe wystarczają do uwydatnienia tego ogólnego założenia, z którego wypływa pogląd na psychologię jako na podstawę nie tylko socjologii, lecz wiedzy humanistycznej w ogóle. Zjawiska humanistyczne, jak wiemy, są zjawiskami świadomymi i rozpatrywanymi jako świadome, są czynnościami podmiotowymi lub przedmiotami czynności. Psychologia zaś występuje jako nauka o świadomości w ogóle; a więc łatwy wniosek, że cała świadoma strona zjawisk społecznych i zjawisk humanistycznych w ogóle jest jej przedmiotem, jest czymś „psychologicznym" w swej istocie. Zachodzi tu oczywiste złudzenie oraz pomieszanie dwu zupełnie odmiennych pojęć „nauki o świadomości". Złudzenie polega na tym, jakoby świadoma strona zjawisk humanistycznych w ogóle mogła być przedmiotem jednej nauki. Nauka taka musiałaby wszak objąć w jednej syntetycznej całości wszystkie czynności kulturalne w ich formalnym i funkcjonalnym zróżniczkowaniu oraz wszystkie wartości kulturalne w ich różnorodnej treści i znaczeniu, gdyż czynności i zarówno wartości są tym, czym są, dlatego właśnie, że są świadome, wykonywane przez świadome podmioty lub dane tym podmiotom. Słowem, musiałaby to być nauka o całym świecie kultury, a takiej nauki być nie może. Złudzenie jej możliwości powstało stąd, że psychologia, jako „nauka o świadomości", starała się zawsze połączyć w sobie zadania i metody dwu, zupełnie ze sobą niewspółmiernych, typów badań. Z jednej strony była ona i jest nauką o „psychice", tj. o świadomości, pojętej jako kompleks faktów psychicznych zachodzących w związku z faktami organicznymi — słowem, o świadomości jako części biopsychicznego indywiduum. Z drugiej strony zajmowała się ona monograficznymi studiami nad rozmaitymi rodzajami czynności ludzkich — hedonistycznych, intelektualnych, estetycznych, religijnych, społecznych, ekonomicznych — rozważanymi nie w ich obiektywnych, realnych wynikach ani też w obiektywnym, idealnym, systematycznym ich związku, lecz ze względu na ich źródło subiektywne, traktując je jako odosobnione akty indywidualne lub zbiorowe. Ponieważ oba rodzaje badań były dokonywane pod hasłem „psychologii" i w zamiarze ich zsyntetyzowania, utrwaliło się przekonanie, że stanowią one logicznie jedną naukę. Ponieważ zaś, dalej, badanie „psychiki" indywiduum za pomocą tych kategorii, którymi psychologia tu się posługuje, nie jest bynajmniej zadaniem niemożliwym i dopuszcza systematyczną racjonalizację pewnej części życia świadomego, rozpatrywanej z pewnej specjalnej strony, więc znowuż zrozumiałe jest, iż względną jedność tej psychologii biologicznej usiło-

[13] G. Lindner, *Ideen zur Psychologie der Gesellschaft*, Wien 1871, s. 22.
[14] Tamże, s. 27.

wano rozciągnąć na wszystkie ułamkowe „psychologie" kulturalistyczne. Usiłowania te stoją w oczywistym związku z próbami biologicznej interpretacji życia kulturalnego, które omawialiśmy w pierwszej części niniejszego tomu.

Jasne jest jednak, że pomiędzy psychologią w tym ścisłym znaczeniu, jakiego nabrała ona od czasu swego związku z fizjologią i rozwojem metod eksperymentalnych, a psychologią w tym mglistym, ogólnikowym znaczeniu, w którym obejmuje ona „psychologię społeczną", „psychologię religii", „psychologię sztuki", „psychologię myślenia poznawczego" itd., nie ma i nie może być nic wspólnego. Pierwsza ma do czynienia z „doznaniami" lub „treściami świadomości", które, jako fakty psychiczne, czerpią całe swe znaczenie ze związku, jaki psycholog znajdzie pomiędzy nimi a innymi faktami psychicznymi z jednej strony, procesami biologicznymi — z drugiej [15].

Te fakty psychiczne nie są zjawiskami humanistycznymi, gdyż bierzemy je nie jako komuś dane lub przez kogoś wykonywane, tylko jako po prostu zachodzące; odrywamy je od podmiotu, który względem nich jest po prostu obserwatorem, „czystym podmiotem poznającym", podobnie jak względem zjawisk fizycznych lub biologicznych. Tymczasem wszelka teoria czynności świadomych, humanistycznych, nawet wtedy, gdy rozpatruje je tylko z subiektywnej ich strony, jako akty, musi te akty odnieść, jako podmiotowe, do ich przedmiotów, ująć je w tym dążeniu do wywarcia wpływu na świat realny, które cechuje wszelką działalność, traktować je jako czynne, determinujące i przekształcające wartości, powiązać je nie realnie, z innymi procesami tego samego biopsychicznego indywiduum, lecz idealnie, z innymi aktami odnoszącymi się do tych samych wartości. Innymi słowy, podczas gdy psychologia właściwa, fizjologiczna i eksperymentalna, lokalizuje badane przez się zjawiska na podłożu czyjejś „psychiki", a jednak traktuje je jako „niczyje", gdyż indywiduum, w którego psychice zachodzą one, nie jest dla psychologii podmiotem, lecz danym bezosobowo kompleksem przedmiotowych procesów; wszelka teoria czynności humanistycznych, czy ją nazwiemy psychologią, czy jakkolwiek inaczej, bierze badane przez się zjawiska na tle świata kultury, a jednak traktuje je jako „czyjeś", gdyż rozpatruje je z punktu widzenia podmiotu działającego na przedmioty.

Że przy nieścisłości, jaką dotychczas odznacza się metoda wielu prac

[15] *„Ein kausalpsychologischer Vorgang als solcher hat* [...] *kein Ziel, da er keinen Sinn und keine innere Beziehung hat, sondern ein vorgefundener Inhalt ist, der nur mit seinen Ursachen und seinen Wirkungen verknüpft werden kann"* (H. Münsterberg, *Psychotechnik*, s. 233). Münsterberg ma, naszym zdaniem, tę zasługę, że najściślej ograniczył (zwłaszcza w *Grundzüge der Psychologie* t. 1 [Leipzig 1900]) zakres i określił sposób ujęcia psychologii, odrzucając po gruntownej krytyce jej uroszczenie do wyjaśnienia zjawisk humanistycznych. Słabsza znacznie jest jednak jego koncepcja metod nauk humanistycznych, zwłaszcza socjologii.

humanistycznych, powyższa różnica nieraz się zaciera; zwłaszcza przy opisie i klasyfikacji poszczególnych oderwanych zjawisk, temu nie można się dziwić, gdy chodzi o takie konkretne zjawiska, które służą za materiał zarówno psychologii biologicznej, jako też „psychologom" kulturalistycznym. Tak np. nic dziwnego, że psycholog religii lub psychologizujący teoretyk poznania, analizując poszczególne czynności z danego zakresu, doszukuje się elementów podobnych do tych, które psycholog biologiczny znajduje w swej analizie „doznań" lub „procesów" psychicznych, i posługuje się dla ich teoretycznego ujęcia tymi samymi pojęciami, nie zdając sobie sprawy, że pojęcia owe do jego dawnych się nie stosują. Różnica musi jednak wypływać na jaw, nawet przy najmniej ścisłej metodzie, skoro tylko chodzi o zbadanie związku owych oderwanych zjawisk. Psycholog biologiczny będzie szukał wyjaśnienia doznań o treści religijnej lub poznawczej w ich stosunku do innych doznań tego samego indywiduum, bez względu na to, czy te ostatnie mają lub nie jakieś religijne lub poznawcze znaczenie, lecz jedynie z uwagi na ich wpływ, jako faktów biopsychicznych, na wyjaśniane doznania, jako na fakty biopsychiczne. Tymczasem psycholog religii lub teoretyk poznania musi zbadać związek czynności religijnych lub poznawczych danego indywidualnego podmiotu z innymi zjawiskami religijnymi lub poznawczymi, bez względu na to, czy te ostatnie mają swe źródło w świadomości tego samego indywiduum czy też innych, lecz jedynie z uwagi na wpływy, jakim badana czynność podlega lub jakie wywiera w sferze religii lub wiedzy.

To, co się dziś nazywa ogólnie „psychologią", nie jest więc wcale nauką jednolitą, lecz konglomeratem, którego brak jedności uwydatnia się nie tylko w skrajnej niekiedy rozbieżności zagadnień i metod studiów monograficznych, ale może nie mniej w tych syntetycznych dziełach psychologicznych, jak Jamesa, Ebbinghausa lub Titchenera, które usiłują systematycznie połączyć psychologię biologiczną z „psychologiami" subiektywnej strony poszczególnych dziedzin kultury; nigdzie zaś ta niemożność wprowadzenia jednolitości do chaosu niewspółmiernych zagadnień nie jest tak oczywista, jak w olbrzymim syntetycznym wysiłku Wundta. Na szczęście, intensywny rozwój, szybkie doskonalenie się metod i podnoszenie się wymagań w zakresie psychologii, którą nazywamy biologiczną, tj. psychologii traktującej zjawiska świadome jako fakty psychiczne związane z faktami organicznymi, siłą rzeczy coraz bardziej usuwa poza nawias owe zwykle mniej ścisłe, często na wpół literackie studia nad subiektywną, „psychologiczną" stroną poszczególnych dziedzin kultury.

Stosunkowo powolny postęp tych ostatnich tłumaczy się właśnie tym, że za bardzo wiązały się one z psychologią biologiczną, za mało zaś z tymi naukami humanistycznymi, do których, logicznie biorąc, należeć powinny. Dla naukowego ujęcia aktów religijnych lub poznawczych

znajomość obiektywnej strony religii lub wiedzy jest niezbędna; tymczasem może się ono bardzo dobrze obejść bez uwzględnienia wyników badań nad psychofizjologicznym mechanizmem widzeń sennych, organicznym podłożem wzruszeń lub procesami postrzegania zmysłowego. W poszczególnych wypadkach, rozumie się, wyniki tych badań psychologii biologicznej mogą dostarczyć interesującego dodatkowego materiału dla tzw. psychologii religii lub poznania; głównym materiałem jednak będzie tu sama religia lub wiedza, rozważana w przebiegu jej subiektywizacji i obiektywizacji przez badane indywiduum lub zbiorowość. Dlatego więc cała owa „psychologia" życia kulturalnego winna w podziale pracy naukowej rozpaść się na tyleż odrębnych działów, na ile logicznie rozpadają się czynności kulturalne, i każdy dział powinien być ostatecznie przyłączony do odpowiedniej nauki humanistycznej.

Socjologia więc ma prawo żądać, aby wszelkie badania nad psychologiczną stroną życia społecznego były dokonywane w związku z badaniami nad jego obiektywną stroną, bez oglądania się na psychologię biologiczną, i aby tym sposobem „psychologia" zjawisk społecznych stała się czysto socjologiczną, a nie psychologiczną gałęzią wiedzy. Chodzi teraz tylko o to, aby jasno sformułować, jakie mianowicie materiały z tego źródła socjologia pozyska. Istnieje bowiem znaczna rozbieżność co do zakresu i kierunku badań pomiędzy różnymi działami, występującymi pod nazwami „psychologii społecznej", „psychologii ludów", „psychologii zbiorowej", „socjopsychologii" itd., z których wszystkie jednakże we własnym przekonaniu zajmują się psychologiczną stroną życia społecznego. Poprzednie nasze rozważania pozwalają nam wyraźnie zakreślić w tej dziedzinie sferę uroszczeń socjologii w naszym pojmowaniu tej nauki.

Przede wszystkim tedy przypomnieć należy, że forma czynności kulturalnych określa się empirycznie w odniesieniu do przedmiotów determinowanych i tworzonych przez te czynności, nie zaś na mocy tego, przez kogo są one spełniane. Wiemy, że charakter czynności wyraża się w jej wynikach, sam zaś jest zdeterminowany przez inne czynności, z którymi odnośna czynność jest w logicznym związku; wiemy też, że logiczny związek czynności nie jest ani indywidualny, ani społeczny. Z tych względów więc obojętną jest sprawą dla klasyfikacji czynności, czy te ostatnie są spełniane przez osobowość, czy przez zbiorowość; chociaż nie ulega wątpliwości, że pewne czynności mogą być spełniane tylko zbiorowo, inne — tylko indywidualnie, jednakowoż nie znaczy to, aby pierwsze zawdzięczały swą formę i funkcję temu, że są aktualizowane przez wielość osobników, drugie — temu, że są aktualizowane przez jednego, lecz przeciwnie: dlatego właśnie, że pierwsze mają taką, drugie — inną formę i funkcję, aktualizacja pierwszych odbywa się przez współdziałanie wielu, aktualizacja drugich — przez odosobnioną działalność jednego. Tak np. czynność wytwarzania samochodu za pomocą metod rozwiniętych w technice nowożytnej wymaga współpracy wielu robotników, czynność

tworzenia wiersza lub kompozycji muzycznej przy dzisiejszym typie twórczości artystycznej wymaga na ogół odosobnionej pracy jednego indywiduum; lecz oczywiste jest, że to nie współpraca wielu nadaje wytwarzaniu samochodu charakter czynności technicznej w odróżnieniu od czynności estetycznych lub poznawczych, że to nie odosobniona praca jednego nadaje komponowaniu muzyki charakter czynności estetycznej w odróżnieniu od technicznych lub politycznych.

To samo *a fortiori* dotyczy przedmiotów, które są tym, czym są dlatego, że posiadają takie lub inne treści i znaczenia, a nie dlatego że są doświadczane i oceniane przez jednego lub wielu.

Stąd wynika, że nie ma osobnych klas czynności zbiorowych i przedmiotów zbiorowych w przeciwieństwie do czynności i przedmiotów indywidualnych; są tylko czynności i przedmioty techniczne, estetyczne, ekonomiczne, religijne itd. spełniane, względnie doświadczane i oceniane zbiorowo lub indywidualnie. Nie widzimy wprawdzie zasadniczej niemożliwości używania terminów „czynność zbiorowa" lub „przedmiot zbiorowy", byle się terminy te rozumiało nie jako określające czynność lub przedmiot, lecz jedynie jako wskazujące na pewne warunki, w których odbywa się ich aktualizacja. Stąd też wynika w dalszym ciągu, że nie może być psychologii społecznej jako nauki o psychologicznej stronie czynności i przedmiotów zbiorowych, w przeciwieństwie do psychologii indywidualnej jako nauki o psychologicznej stronie aktów i doświadczeń indywidualnych. Zestawienie pod nazwą *Völkerpsychologie* psychologii mowy, religii, sztuki, obyczaju i ustroju społecznego lub badanie pod wspólnym hasłem „psychologii społecznej" strajków, masowych ruchów religijnych, wyborów do parlamentu, bitew, wpływu prasy periodycznej, prądów artystycznych i literackich i wierzeń popularnonaukowych stoi pod względem metodycznym na tym samym poziomie, co badanie chmur, powietrza, błyskawic, słońca, planet i gwiazd przez pierwszych filozofów greckich pod wspólnym terminem *τὰ μετέωρα*.

W wielu wypadkach zbiorowego działania i doświadczania zachodzi fakt, który od dawna zastanawiał socjologów i stał się jednym z głównych powodów nie tylko przeciwstawienia psychologii społecznej i psychologii indywidualnej, lecz w ogóle wyodrębnienia zjawisk zbiorowych jako osobnej klasy. Mianowicie, zbiorowość, działając wspólnie, zwykle spełnia nie tę samą czynność, którą spełniłby na jej miejscu ten lub ów z jej członków z osobna, ale inną; podobnie też wartości, zbiorowo doświadczane i oceniane, przedstawiają się inaczej zbiorowości, aniżeli przedstawiałyby się jej członkom wziętym z osobna. Jednostka, działająca lub doświadczająca jako członek zbiorowości, może sobie uświadomić tę różnicę, gdy się od zbiorowości oddzieli i jej przeciwstawi, gdy zacznie działać i doświadczać na własną rękę[16]. O ile ten fakt ma służyć

[16] Zob. jako typowe opisy tej strony zjawisk zbiorowych: É. Durkheim, *Les*

do wykazania, że czynność zbiorowa lub przedmiot zbiorowy jest istotnie jedną czynnością lub jednym przedmiotem, a nie prostą sumą indywidualnych aktów względnie doświadczeń — zgadzamy się z jego przeważającą socjologiczną interpretacją. Nie zgadzamy się jednak z założeniem, jakoby owa czynność lub przedmiot miały być na zasadzie swej jedności jakimiś specyficznie społecznymi zjawiskami, jakoby łączenie się rozbieżnych indywidualnych aktów lub doświadczeń w nadindywidualną całość było zasadniczą cechą zjawisk społecznych, kluczem otwierającym drzwi do socjologicznych badań. Czynność lub przedmiot zbiorowy są tak samo elementami obiektywnego kulturalnego świata, jak czynność lub przedmiot indywidualny, i klucza do ich zrozumienia szukać należy w ich związku z innymi elementami tegoż obiektywnego świata, a nie w warunkach ich pojawienia się w aktualności zbiorowiska lub indywiduum. Jak nie można wyjaśnić, dlaczego osobnik spełnia faktycznie taką a nie inną czynność, tak też nie można wyjaśnić, dlaczego zbiorowość działa w danej chwili tak a nie inaczej; widzieliśmy bowiem, że samo spełnianie czynności nie podlega wcale zasadzie przyczynowości. Można jednak łatwo zdać sobie sprawę, że czynność zbiorowości prawdopodobnie zwykle będzie inna niż czynność poszczególnego jej członka: wszak działanie zbiorowe ma — jako dane — zupełnie inne warunki niż działanie indywidualne, wiemy zaś, że spośród wielu czynności aktualnie możliwych ta ma najwięcej widoków aktualizacji, która znajduje dla siebie najodpowiedniejsze warunki. W każdym poszczególnym wypadku jednak czynność zbiorowa inaczej różnić się może od czynności, które w danej chwili spełnialiby jej członkowie pozostawieni sami sobie, i sam fakt spełnienia czynności zbiorowej zamiast szeregu czynności indywidualnych wcale nie pozwala nam wyjaśnić lub przewidzieć formalnej i funkcjonalnej istoty tej czynności. To samo dotyczy przedmiotów, do których treści i znaczenia każdy z członków grupy coś dodaje, lecz których ostateczna determinacja jako przedmiotów zbiorowych zależy od czynności zbiorowych, których są one przedmiotami. Stwierdzenie istnienia czynności i przedmiotów zbiorowych jest więc po prostu tylko stwierdzeniem faktu, że istnieją nie tylko działające i doświadczające indywidua, ale również zbiorowości, których członkowie działają i doświadczają wspólnie w pewnych, nie dających się zresztą ogólnie określić, wypadkach. Fakt ten zaś interesuje nie tylko socjologię, ale w równym stopniu każdą naukę humanistyczną; jest on nawet daleko ważniejszy dla językoznawstwa, które ma do czynienia prawie wyłącznie ze zjawiskami, których

---

*règles de la methode sociologique*, Paris 1895 [*Zasady metody socjologicznej*, tłum. J. Szacki, Warszawa 1968 — *przyp. red.*]; C. Bouglé, *Qu'est-ce que la sociologie?*, Paris [1907]; przede wszystkim zaś G. Le Bon, *Psychologie des foules*, Paris [1895; *Psychologia tłumu*, tłum. B. Kaprocki, Warszawa 1986 — *przyp. red.*].

podmiotem jest zbiorowość, gdy tymczasem podmiotem zjawisk interesujących socjologię jest bardzo często indywiduum.

Trzeba jednak zastrzec, iż wprawdzie nie samo spełnianie czynności i doświadczanie przedmiotów zbiorowych, lecz pewne zjawiska towarzyszące zastępowaniu czynności i wartości indywidualnych przez zbiorowe lub odwrotnie mają specjalne znaczenie dla socjologii. Przypominając, że socjologia zajmuje się czynnościami, mającymi za przedmiot indywidua lub grupy społeczne, oraz indywiduami i grupami jako przedmiotami tych czynności, stwierdzamy, że wtedy, gdy wielość osobników zaczyna lub przestaje działać lub doświadczać wspólnie — w jakiejkolwiek zresztą dziedzinie kultury ich doświadczenie i działanie się odbywa — zachodzą często czynności społeczne i zbiorowość oraz poszczególni jej członkowie stają się wartościami społecznymi dla przedmiotów tych czynności. Tak np. osobnik, który świadomie chce skłonić zbiorowość do wspólnego działania, czy to działanie będzie polityczne, czy ekonomiczne, czy religijne, musi nie tylko zacząć spełniać odnośną polityczną, ekonomiczną, religijną czynność, którą pragnie, aby zbiorowość wykonała, ale również, i przede wszystkim, spełnić czynność społeczną: uprzedmiotawiając grupę, skłonić ją, aby za nim poszła. Osobnik, który sprzeciwia się woli zbiorowości lub też opuszcza ją, nie chcąc z nią współdziałać, nie działa wprawdzie politycznie, ekonomicznie, religijnie, ale działa społecznie, wykonywa czynność — choćby tylko myślową — której grupa jest przedmiotem. Gdy grupa po skończeniu czynności rozpada się, każdy członek spełnia tym samym akt, którego inni członkowie są przedmiotami. Z drugiej strony zaś, mamy też często, oprócz głównej czynności zbiorowej, inne czynności zbiorowe, których przedmiotami są członkowie grupy, a więc które mają charakter społeczny. Tak np. społeczną będzie czynność zbiorowa, w której grupa wyraża zaufanie lub uznanie swemu przywódcy, lub czynność, w której wspólnie potępia. przymusza do działania lub usuwa jednostki, które w jej głównej czynności współdziałać nie chcą.

O ile tedy dzisiejsza „psychologia społeczna", studiując czynności i wartości zbiorowe z ich strony subiektywnej, zajmuje się również powyżej opisanymi zjawiskami przodownictwa i buntu indywidualnego, rozkładu grupy, naśladownictwa i represji społecznych itp., te jej badania należą do socjologii w ścisłym znaczeniu tego terminu, choćby nawet odnośne zjawiska w zbiorowym działaniu i doświadczaniu grupy grały jedynie rolę pomocniczą, a główne czynności i wartości zbiorowe należały do zakresu badań ekonomiki, teorii religii, teorii sztuki itd. Dodać przy tym należy, że znaczna część owych głównych czynności i wartości zbiorowych, tych, które stanowią właściwą podstawę wspólnego działania i doświadczania jednostek, należy również do zakresu socjologii. Grupa może bowiem współdziałać nie tylko dla urzeczywistnienia

zamiarów ekonomicznych lub religijnych, lecz również dla urzeczywistnienia zamiarów ściśle społecznych, czyli takich, których przedmiotami są jednostki lub inne grupy. Gdy tłum zbiera się, aby zlinczować zbrodniarza lub wyrazić cześć zwycięzcy, gdy robotnicy rozpoczynają strajk, ujmując się za pokrzywdzonymi towarzyszami, gdy żołnierze atakują nieprzyjaciela, wówczas czynność zbiorowa jest całkowicie społeczna. A przy tym, tak samo jak w innych wypadkach współdziałania, mogą również zajść fakty przodownictwa i buntu, naśladownictwa i represji w łonie samej grupy; tak, że cały materiał, którego badanie podobnych wypadków dostarcza, jest materiałem socjologicznym — nie dlatego, że zachodzą tu czynności zbiorowe, lecz dlatego, że te czynności, jakie zachodzą, indywidualne czy zbiorowe, są obiektywnie społeczne, mają ludzi za przedmioty.

Gdy więc tym sposobem z całego zakresu dzisiejszej ,,psychologii społecznej", w znaczeniu psychologii zbiorowości, tylko część należy do socjologii, z drugiej strony ta ostatnia rozciągnąć musi swe badania na pewną część dziedziny, która z punktu widzenia podziału, ustalonego przez szkoły Durkheima i Wundta, nie powinna by wcale być traktowana jako społeczna i którą większość socjologów amerykańskich i angielskich uważa za należącą do „psychologii indywidualnej" nawet wtedy, gdy się nią faktycznie zajmuje. Mamy na myśli subiektywną stronę aktów i doświadczeń, indywidualnych wprawdzie, lecz odnoszących się do innych indywiduów lub grup, a nawet do samego osobnika, który jest ich podmiotem. Wszelkie więc tzw. uczucia, namiętności, pragnienia, usposobienia itp., których przedmiotem są ludzie, stanowią materiał socjologii i to niezależnie zupełnie od psychologii biologicznej; jakkolwiek bowiem ta ostatnia również w pewnej mierze materiałem tym operuje, jednakże, jak widzieliśmy, jej punkt widzenia jest zupełnie odmienny od punktu widzenia humanistycznego, na którym stoi socjologia. Sympatia, antypatia, miłość, nienawiść, nieśmiałość, wstyd, egoizm, mizantropia itd. w tym praktycznym znaczeniu, jakie posiadają dla samego osobnika, który jest ich podmiotem, oraz dla indywiduów lub grup mających z nim styczność, nie dają się pojąć ani wyjaśnić inaczej, jak w związku z obiektywnymi warunkami społecznymi, których działaniu podlegają i na które wzajemnie wywierają wpływ, uzewnętrzniając się w czynach instrumentalnych. Można je wprawdzie badać wyłącznie w granicach biologicznie pojętej „psychiki", traktując je jako fakty psychiczne, i badania takie, psychologiczne w ścisłym pojmowaniu tego terminu, mogą nawet częstokroć doprowadzić do wykrycia w świadomości badanego indywiduum innych faktów psychicznych, które, humanistycznie zinterpretowane, posłużą za materiał dla socjologii; przykładem psychoanaliza Freuda, której niektóre wyniki dostarczają socjologii cennych danych. Zawsze jednak przy ujęciu swego materiału, na-

wet gdy materiał ten uzyskany został za pomocą psychologii, socjologia musi być od tej ostatniej zupełnie niezależna, pamiętając, że rola, którą jakiś akt czy usposobienie odgrywa w przebiegu doznań indywidualnych, wcale nie tłumaczy roli, która mu przysługuje w stosunkach pomiędzy odnośnym indywiduum a innymi. Do tych spraw powrócimy jeszcze i rozważymy je szczegółowiej *; na razie streścić możemy nasze określenie stanowiska socjologii względem materiałów zaczerpniętych z życia świadomego pojedynczych osobników ludzkich, w ten sposób, że naszym zdaniem, socjologia powinna zupełnie zerwać z tezą psychologii, traktującej indywiduum jako zamkniętą w sobie, pierwotną całość, na której podłożu zachodzą fakty-doznania, a brać każde „uczucie", „chcenie", „usposobienie" itd. jako zupełnie odrębny element, związany nie z całością psychiki i organizmu osobnika, który go doświadcza, lecz z indywiduami lub grupami, do których się odnosi jako do danych doświadczającemu osobnikowi wartości.

## *Włączenie naukowej teorii moralności do socjologii*

Przechodząc do kwestii etyki, wpadamy od razu w znany wir sporów i walk, które wprawdzie w ostatnich dziesięciu latach cokolwiek ucichły, lecz raczej z braku zainteresowania niż na skutek należytego rozwiązania trudności. Jak wiadomo, wielu socjologów [17] żądało usunięcia etyki na korzyść socjologii, opierając się głównie a) na sprzeczności zawartej w pojęciu etyki jako nauki normatywnej oraz b) na tym, że materiały, którymi etyka operuje, są społeczne z istoty swej, a więc ich teoretyczne badania stanowią część socjologii. Najważniejsze argumenty strony przeciwnej sprowadzają się do twierdzeń: a) że funkcja normatywności etycznej, nie dająca się sprowadzić do funkcji poznawczej, posiada jednak obiektywność własną, pozwalającą przeciwstawić sądy etycznie ważne sądom nieważnym, a polegającą bądź na odrębnym, swoistym postulacie ważności, zawartym w sądach moralnych [18], bądź też na większym lub mniejszym stopniu teoretycznego (przede wszystkim socjologicznego) uświadomienia, którym się posługujemy przy tworzeniu tych sądów [19]; b) że materiały etyczne nie dają

---

[17] Np. E. de Roberty: *Les fondements de l'éthique* oraz *La constitution de l'éthique*, Paris, Alcan; L. Lévy-Bruhl, *La morale et la science des moeurs*, Paris [1903]; G. Simmel, *Einleitung in die Moralwissenschaft*, Berlin 1892 - 1893; u nas A. Świętochowski, *Źródła moralności*, Warszawa 1912.

[18] F. Rauh, *L'expérience morale*, Paris, Alcan.

[19] Szkoła J. Deweya.

* Zob. s. 343 - 345 niniejszego tomu — *przyp. red.*

się sprowadzić całkowicie do socjologicznych, gdyż głównym materiałem etyki jest świadomość indywidualna [20].

Otóż nie dziwimy się wcale, że krytyczna analiza pojęcia etyki oraz głównych tez, którym pojęcie to odpowiada, wykrywa nie jedną, lecz liczne sprzeczności. Wynika to stąd, że pod ogólną nazwą etyki znajdujemy co najmniej trzy odmienne dyscypliny, różniące się między sobą bądź przedmiotem, bądź metodą, bądź też zarówno przedmiotem, jak metodą.

Pierwszy typ badań, do którego stosowany jest termin „etyka", to ogólna filozofia działalności. Ten charakter noszą dociekania etyczne w starożytności, w średniowieczu zaś o tyle, o ile w ogóle w zakresie etyki uwydatnia się wpływ Arystotelesa. W czasach nowszych ogólną filozofią działalności jest *Etyka* Spinozy; później typ ten ustępuje miejsca innemu, chociaż problematyzację jego w części odnajdujemy u Kanta. W etyce współczesnej jest on reprezentowany np. przez Cressona [21], Landry'ego [22], w pewnej mierze też, powiedzieć możemy, przez Wundta [23], Paulsena [24], Döringa [25]. Do niego skłaniają się kierunki racjonalistyczne, kierunki hedonizmu indywidualnego, filozofie oparte na pojęciu wszechstronnego doskonalenia się indywiduum, na idei podtrzymywania lub mnożenia wartości kulturalnych.

Usiłowaniem tej dyscypliny jest synteza wszelkiego rodzaju czynności; występując tym sposobem, przynajmniej w swej części poznawczej, jako teoria działalności w ogóle nie spełnia ona bynajmniej zadania, które podobna teoria spełniać by powinna. Przede wszystkim operuje zwykle drobną tylko cząstką materiału, jakiego dla filozofii działalności dostarcza świat kultury, i rzadko nawet uświadamia sobie potrzebę sięgnięcia poza sferę codziennego doświadczenia piszącego system „etyki" filozofa po liczniejsze, bardziej różnorodne dane; dzieło o tak stosunkowo bogatej treści, jak Wundta, jest rzadkim wyjątkiem.

Następnie, pod względem metody stoi ona jeszcze na bardzo niskim poziomie; najlepszym tego dowodem jest użytek, który czyni z zasady normatywności. Nie możemy wprawdzie całkowicie zgodzić się z autorami, którzy oświadczają, że badania teoretyczne i stawianie wymagań praktycznych muszą być zawsze bezwzględnie rozdzielone. Istotnie, niepodobna połączyć w jedną całość logiczną badań opartych na zasadzie przyczynowości z normatywnymi postulatami i jeżeli

---

[20] Zob. np. P. Sollier, *Morale et moralité*, Paris, Alcan.

[21] A. Cresson, *La morale de la raison théorique*, Paris 1903.

[22] Landry, *Principes de morale rationnelle*, Paris, Alcan.

[23] W. Wundt, *Ethik* [*Eine Untersuchung der Tatsachen und Gesetze des Sittlichen Lebens*], Stuttgart [1896].

[24] F. Paulsen, *System der Ethik*, wyd. 3, Berlin 1893.

[25] Döring, *Philosophische Güterlehre*, Berlin 1888.

ograniczymy termin „nauka" do tego rodzaju poznania, słuszne jest, że pojęcie „nauka normatywna" zawiera sprzeczność wewnętrzną *. Nie ma jednak żadnej niemożliwości połączenia badań nad działalnością, nie posługujących się wyjaśnieniem przyczynowym, badań uwzględniających wyłącznie samorzutną i twórczą stronę czynności ludzkich, ze stawianiem postulatów praktycznych, usiłujących pokierować przyszłą twórczością po zapoznaniu się z twórczością dotychczasową; o ile więc tego rodzaju poznanie nazwiemy filozoficznym, nie mamy prawa odmówić racji bytu „filozofii normatywnej". Ale takie skojarzenie teorii z wymaganiami praktycznymi tylko pod tym warunkiem jest dopuszczalne, że te wymagania nie staną na przeszkodzie gruntowności i obiektywności badań teoretycznych; część normatywna filozofii działalności musi się opierać na jej części poznawczej, ta ostatnia zaś winna być w zgodzie z kryteriami ściśle teoretycznej doskonałości. Tymczasem widzimy, że w większości wypadków etyka, jako ogólna filozofia działalności, nie umiejąc na drodze czysto teoretycznej osiągnąć poznawczej syntezy nawet tych stosunkowo nielicznych czynności, które uwzględniła, ułatwia sobie pracę przez żądanie, aby potrzebna synteza dokonana została czynnie, w życiu działających podmiotów. To jest właściwe znaczenie znanego podporządkowywania wszelkich czynności jakiejś funkcji uznanej za najistotniejszą — hedonistycznej w hedonizmie, poznawczej w racjonalizmie, społecznej w tych systemach etycznych, które społeczną osobowość [26] lub społeczeństwo [27] uważają za najwyższe dobro. Tę samą metodę zresztą znajdujemy u filozofów żądających, aby działalność indywiduum była zharmonizowana przez systematyczną organizację różnych funkcji w dążeniu do doskonałości osobistej i u tych, którzy kreślą hierarchię idealną czynności z punktu widzenia takiego lub owego kryterium aksjologicznego. W tych i podobnych wymaganiach ukrywa się rezygnacja z teoretycznej harmonii systemu i oczekiwanie, że chaos, który filozof znajduje przed sobą, gdy bada działalność ludzką, kiedyś sam się uporządkuje zgodnie z jego pragnieniami.

Jasne jest, że socjologia nie ma żadnych uroszczeń do rozciągnięcia swej władzy na dziedzinę „etyki" w powyższym pojmowaniu i może tylko życzyć tej ostatniej większej wszechstronności i gruntowności w wyzyskiwaniu materiałów oraz lepszej metody, aby jako filozofia działalności należycie zapełnić mogła ważną lukę naszej wiedzy humanistycznej.

Inaczej przedstawia się sprawa z tym typem etyki, który faktycz-

---

[26] Jest to np. jądro etyki C. Renouviera.

[27] Zob. zwłaszcza G. Belot, *Etudes de morale positive*, Paris, Alcan.

* Por. artykuł F. Znanieckiego *Etyka filozoficzna a nauka o wartościach moralnych*, „Przegląd Filozoficzny" 1909, t. 12, z. 2 — *przyp. red.*

nie przeważa w czasach nowszych, zwłaszcza w Anglii, Ameryce i Francji. Mamy tu na myśli etykę nie w znaczeniu teorii działalności w ogóle, lecz w znaczeniu teorii działalności moralnej lub po prostu teorii moralności. Otóż we wszystkich niemal społeczeństwach cywilizowanych, do których wszak należą i których świadomość moralną podzielają autorowie dzieł etycznych, świadoma regulacja postępowania, zwana moralną, obejmuje w pierwszym rzędzie czynności społeczne, uznane za ważniejsze od innych dla istnienia i rozwoju grup społecznych. Oczywisty jest tu wpływ idei chrześcijańskiej [28], chociaż i poza społeczeństwami chrześcijańskimi (np. w Chinach i Japonii) znajdujemy podobne ograniczenie refleksji etycznej prawie wyłącznie do czynności społecznych. W literaturze etycznej nowożytnej wystarcza przypomnieć treść dzieł angielskich od Shaftesbury'ego aż do Spencera, zwrócić uwagę na rolę, którą idea altruizmu odgrywa w etyce i pedagogice etycznej we Francji w ostatnim pięćdziesięcioleciu, uprzytomnić sobie istotę prądu umysłowego ześrodkowującego się w „International Journal of Ethics", wzmiankować w Niemczech Schopenhauera na polu teoretycznym, a Giżyckiego na praktycznym, aby zdać sobie sprawę z tego, jak bardzo różni się co do swego zakresu etyka w tak ograniczonym pojmowaniu od poprzednio omawianego typu etyki. Różnicę tę, w świadomości osób zajmujących się refleksją etyczną, zaciera dążenie (często bezkrytyczne) wielu myślicieli [do] utożsamienia ogólnej filozofii działalności z filozofią działalności społecznej, w myśl zasady, że najwyższym dobrem *resp.* najwyższym obowiązkiem działalności w ogóle jest dobro *resp.* obowiązek moralno-społeczny. Zasadę tę doskonale wyraził Simmel, mówiąc: „Oznaczanie moralnie dobrego człowieka, jako dobrego w ogóle, znajduje głębsze usprawiedliwienie, gdy spojrzymy na społeczne znaczenie moralności [...]. Ponieważ wszystkie nasze czyny ostatecznie znajdują swe ujście w stosunkach ludzi pomiędzy sobą, dlatego więc ten, kto jest dobry pod względem *społecznym, tj. moralnym* [podkr. — *F. Z.*], jest również dobry w ogóle" [29]. Rozumie się jednak, że tego rodzaju stanowisko praktyczne nie może zniweczyć zasadniczej różnicy pomiędzy wiedzą, której przedmiotem są wszystkie czynności ludzkie, a wiedzą zajmującą się jedynie czynnościami społecznymi. Przypuśćmy nawet, że „wszelkie nasze czyny znajdują swe ujście w stosunkach ludzi pomiędzy sobą" (nie wiadomo zresztą dokładnie, co przez to rozumieć mamy) — faktem jest, że moralność w nowożytnym rozumieniu nie zajmuje się wszelkimi czynami, nie wgląda np.

---

[28] Nie etyki filozofów chrześcijańskich, u których „obowiązki względem bliźniego" stanowią tylko część systemu, chociaż część odrębną. Jasne jest, że „obowiązki względem Boga" należą do sfery religii, [a] nie moralności w ścisłym znaczeniu. O „obowiązkach względem siebie samego" jeszcze pomówimy.

[29] G. Simmel, *Einleitung in die Moralwissenschaft* [*Eine Kritik der etischen Grundbegriffe*], t. 1 [Berlin 1892], s. 48.

w sferę działalności technicznej lub naukowej, lecz dotyczy tylko tych czynów, których przedmiotami są indywidua lub grupy społeczne, a i etyka, studiująca moralność, nie może *eo ipso* obejmować innych sfer działania.

Lecz badanie moralności może być dwojakie: filozoficzne i naukowe. Pierwsze usiłuje zrozumieć idealną istotę działalności moralnej w jej samorzutnym i twórczym charakterze; drugie usiłuje wyjaśnić zjawiska moralne jako dane i przyczynowo uwarunkowane. Otóż filozofia moralności, która rozpatruje czynności moralne jako wolne i twórcze i opiera na ich badaniu wskaźniki moralne na przyszłość, oczywiście nie może być zaliczona do socjologii, o ile ta ostatnia ma być nauką o ściśle i wyłącznie teoretycznych zadaniach, traktującą wchodzące w zakres jej studiów czynności z punktu widzenia zasady przyczynowości, a ignorującą ich twórczą i wolną stronę. Nie do nas zaś należy rozstrzyganie kwestii, czy filozofia moralności winna być uważana za etykę jako odrębną dziedzinę filozofii, czy też za część integralną ogólnej filozofii działalności, której wówczas można by nadawać nazwę etyki. Pozostaje więc jedynie kwestia pozytywnej *nauki* o moralności, która, naszym zdaniem, jako badająca pewne klasy zjawisk społecznych, stanowi część integralną socjologii.

Typem, raczej niedoskonałym, takiej socjologicznej nauki o moralności jest znane dzieło Westermarcka *The Origin and Development of Moral Ideas*. Wprawdzie zakres tego dzieła jest niezbyt ściśle ograniczony; zalicza on do zjawisk moralnych przeważną część materiału należącego do teorii religii, między innymi np. zakazy pokarmowe. Zródłem tej nieścisłości jest rozpowszechnione przekonanie — którego inne odmiany już spotykaliśmy poprzednio — że samo to, iż pewne sposoby postępowania są społecznie sankcjonowane, pozytywnie lub negatywnie, wystarcza dla zaliczenia ich do jednej wspólnej klasy. Konsekwentnie rozwijając tę myśl, musielibyśmy całe w ogóle życie kulturalne uznać za przedmiot jednej nauki, gdyż w związku z każdą niemal czynnością spotykamy sankcje społeczne w tej lub w innej postaci. Oczywiście, sam fakt zastosowania sankcji społecznej jest zjawiskiem społecznym, gdyż występuje tam czynność mająca indywiduum ludzkie za przedmiot; nie znaczy to jednak, aby czyn, z którego powodu sankcja jest stosowana, był czynem społecznym *resp.* moralnym w swej istocie. Kierownik fabryki wydalający robotnika za niedołężne wykonywanie czynności technicznych spełnia czyn, który jest zastosowaniem społecznie uznanej sankcji; lecz owe czynności techniczne robotnika pozostają mimo to technicznymi. Podobnież nie jest przestępstwem moralnym, gdyż nie jest czynem społecznym, przekroczenie zakazów pokarmowych przez dzikiego lub stworzenie nowej teorii przez uczonego w społeczeństwie, które nowe teorie uważa za niebezpieczne, chyba że ów dziki lub ów uczony objawia zamiar zbuntowania się prze-

ciw swemu środowisku, który to zamiar dopiero stanowi zjawisko społeczne, gdyż odnosi się do grupy społecznej. Słowem, socjologia o tyle tylko rości sobie prawo do materiałów etyki naukowej, o ile ta ostatnia bada normy moralne i o ile przez normy moralne rozumie jedynie te, które regulują postępki mające ludzi za przedmioty.

Prawa tego socjologii odjąć nie może argument, że najistotniejszą stroną moralności jest jej strona indywidualna — osobiste poczucie obowiązku, świadomość moralna, instynkt moralny, czy jakkolwiek zresztą to indywidualne, „psychologiczne" podłoże życia moralnego nazwiemy. Podobnie jak w dyskusji nad psychologią społeczną, tak i tutaj podkreślamy znów, że nie fakt zachodzenia zjawiska w sferze świadomości wielu naraz czy jednego osobnika stanowi o tym, czy to zjawisko posiada charakter społeczny, czy nie posiada, lecz własna treść i znaczenie doświadczanego przedmiotu, względnie forma i funkcja spełnianej czynności. Osobiste „przeżycia" moralne są zjawiskami społecznymi, tymczasem zbiorowe i zbiorowo sankcjonowane przepisy pokarmowe lub reguły gramatyczne nie są nimi, ponieważ pierwsze dotyczą przedmiotów społecznych i czynności o społecznych zamiarach, drugie zaś dotyczą przedmiotów hedonistycznych lub symbolów.

Z tego też względu do socjologii należeć będzie również i ten dział moralności, co do którego w etyce o typie społecznym istnieją wahania — mianowicie, tzw. obowiązki względem samego siebie. Tutaj bowiem indywiduum samo siebie świadomie uprzedmiotawia jako przedmiot czynności, zasadniczo zaś drugorzędną jest sprawą, że samo ono jest również tych czynności podmiotem. Nie trzeba więc bynajmniej uciekać się do argumentu, że wypełnianie „obowiązków względem siebie samego" pośrednio obchodzi innych, z którymi indywiduum jest w styczności [30], aby te zjawiska zaliczyć do tej samej klasy, co „obowiązki względem innych". Rozumie się zaś, że *a fortiori* „obowiązki względem siebie samego" posiadać będą charakter społeczny wtedy, gdy są osobnikowi narzucane przez grupę społeczną, nie dlatego, że są mu narzucane, lecz dlatego, że aby je narzucić, grupa musi wprzód uprzedmiotowić tego osobnika, jako wartość społeczną, której zachowanie i rozwój mają znaczenie pozytywne dla innych.

W ogóle zaś podkreślić należy, że socjologia tylko o tyle interesuje się się „obowiązkami moralnymi", o ile te obowiązki są *faktycznie wypełnianymi* normami postępowania. Nie może ona więc, oczywiście, wynajdywać żadnych nowych, przez nikogo jeszcze faktycznie nie uznawanych obowiązków ani też uzasadniać, aksjologicznie czy teoretycznie (o ile to ostatnie jest w ogóle możliwe), obowiązków istniejących, ani też wchodzić w jakiekolwiek dyskusje z filozofami, którzy obowiązki wynajdują

---

[30] E. Westermarck, *The Origin and Development of Moral Ideas* (tłum. z niemieckiego, t. 2, s. 223).

lub uzasadniają. Jej zadanie ogranicza się całkowicie do studiów porównawczych nad tymi obowiązkami, które znajduje uznawane i wykonywane w różnych okresach i zbiorowiskach; systemy „etyki normatywnej" są dla niej jedynie materiałęm historycznym, chyba że zawierają, prócz tworzenia i uzasadnienia norm, próby naukowego wyjaśniania norm empirycznie danych.

### *Socjologiczny charakter materiałów kryminologii*

Sprawa przynależności kryminologii do socjologii jest w literaturze kryminologicznej uzależniona od tego, czy przestępstwo zostaje uznane za wynik warunków społecznych i przestępca za wytwór środowiska społecznego, czy też, przeciwnie, punkt ciężkości przeniesiony zostaje na przyrodzone skłonności zbrodnicze i antropologiczny typ zbrodniarza. Autorowie zajmujący to pierwsze stanowisko występują jako socjologowie; ci natomiast, którzy skłaniają się ku teorii „urodzonego zbrodniarza", przeważnie uwydatniają swą zależność od psychologii i antropologii [31]. Naszym zdaniem, stanowisko kryminologii w systemie nauk zupełnie nie powinno zależeć od różnic poglądów na przyczyny przestępstwa i genezę typu przestępcy, lecz jedynie od tego, czy przestępstwo uznamy za czynność społeczną, a przestępcę za typ społeczny, czy też nie. Jeżeli tak, wtedy niepodobna odłączyć kryminologii od socjologii, jakkolwiek i psychologia, i antropologia mogą interesować się osobnikiem, który popełnił przestępstwo, tak samo jak się interesują osobnikami, którzy pod jakimiś innymi względami zwrócili na siebie uwagę badaczy.

Czy przestępstwo uznamy za czynność społeczną, zależy znów, rzecz prosta, od tego, co nazwiemy przestępstwem. Nie możemy tutaj dyskutować różnych definicji przestępstwa spotykanych w literaturze socjologicznej; powrócimy do tej kwestii w innym tomie niniejszego dzieła *. Postaramy się więc tylko wskazać na te cechy zasadnicze przestępstwa, które pozwalają orzec o jego społecznym charakterze. Uprzytomnijmy sobie przede wszystkim, że przestępstwo w technicznym znaczeniu tego terminu możliwe jest tylko w grupach społecznych mniej lub więcej zjednoczonych i zorganizowanych. Nie ma czynu, który by był przestępstwem *per se*, bez odniesienia do ustroju społecznego, przeciwko któremu wykracza; *delitto naturale* Garofala [32] jest wynikiem pomieszania stanowiska praktyczno-etycznego z teoretyczno-socjologicznym. Zabicie

[31] Do pierwszego typu zaliczyć należy np. szkołę G. Tarde'a, do drugiego szkołę C. Lombrosa.

[32] R. Garofalo, *La criminologie*, wyd. 5, Paris 1905.

* Zob. F. Znaniecki, *Social Actions*, Poznań-New York 1936, rozdz. 12: *Repression of Criminal Behavior* — *przyp. red.*

członka odosobnionej hordy przez członka innej odosobnionej hordy nie jest przestępstwem, jeżeli te hordy nie są połączone jakimś związkiem społecznym, który przez to zabicie mógłby być rozerwany. Pierwszym zasadniczym momentem w przestępstwie jest fakt, że czyn przestępcy łamie jakiś schemat, niezbędny do realizacji jednej z uznanych przez grupę społeczną norm. O tyle więc słuszna jest, naszym zdaniem, teza określająca przestępstwo z punktu widzenia prawa pozytywnego.

Lecz trzeba sobie zdać sprawę, że ta sama cecha zasadnicza przysługuje nie tylko przestępstwom przeciwko prawu kryminalnemu, czyli zbrodniom, ale również przestępstwom przeciwko obyczajowi w społeczeństwach, w których prawo w ściślejszym znaczeniu jeszcze się nie wyodrębniło spośród innych nakazów i zakazów społecznych, dalej przestępstwom przeciwko moralności, podlegającym tylko sankcji opinii publicznej, przestępstwom przeciwko przepisom administracyjnym i statutom zrzeszeń specjalnych, przestępstwom przeciwko zwyczajom towarzyskim i modzie. Zbrodnia, stanowiąca główny przedmiot zainteresowania kryminologów, jest tylko jedną z klas szczegółowych, zawartych w ogólniejszej klasie przestępstwa.

Otóż dalszą cechą zasadniczą wszystkich przestępstw jest to, że w przekroczeniu reguł, uznanych przez grupę, ze strony członka danej grupy zachodzi jawny lub ukryty akt przeciwdziałania dążnościom zbiorowym grupy, wyrażonym w jej instytucjach. Akt ten objawia się empirycznie w świadomości działającego podmiotu, że popełnia on przestępstwa, że tym samym oddziela się i przeciwstawia innym członkom grupy i aktualnie lub potencjalnie ściąga na siebie ich negatywną reakcję; w dalszym ciągu zaś prowadzi do zajęcia czynnego stanowiska względem innych, czy to w postaci usiłowań ukrycia przestępstwa, czy uniezależnienia się od możliwych represji, czy — przeciwnie — wywołania tych represji i walki otwartej itd. Gdzie świadomości przestępstwa z dalszymi jej konsekwencjami faktycznie nie ma, np. gdzie podmiot czynu nie wie o istnieniu reguł, które łamie, tam grupa postuluje tę świadomość, co się wyraża choćby w zasadzie, że nikt nie może się wymawiać nieznajomością prawa. O ile zaś postulat ten nie daje się zastosować, np. wobec zbrodni spełnionej przez obłąkanego, odnośny czyn przestaje być uważany za przestępstwo w ścisłym znaczeniu. Wskazuje to, że świadomość, iż spełniony czyn jest przestępstwem, w przekonaniu grup społecznych stanowi warunek niezbędny istnienia przestępstwa. Pozorne wyjątki od tej zasady, spotykane często na niższym stopniu rozwoju, gdzie wykroczenie podlega represji karnej bez względu na świadomość wykraczającego podmiotu (skrajnym przykładem są postępowania karne przeciwko zwierzętom i rzeczom martwym) tłumaczą się przez uznawane jeszcze, lub istniejące w postaci przeżytku, magiczne znaczenie wykroczenia. Jak wiadomo, magiczne skutki czynu uważane są najczęściej za niezależne od świadomości, za wynikające wprost mechanicznie z do-

konanej zmiany warunków realnych. O ile więc zamiarem reakcji społecznej na wykroczenie jednostki jest zatarcie, neutralizacja magicznych skutków wykroczenia, spełnienie tego zamiaru oczywiście nie liczy się wcale z tym, czy wykroczenie było świadome czy też nie. Ale wtedy też reakcja, ściśle biorąc, nie jest zasadniczo i wyłącznie karą i wykroczenie nie jest przestępstwem, lecz faktem naturalnym, którego niebezpieczne konsekwencje należy odwrócić za pomocą środków również obdarzonych wpływem magicznym. Są to kwestie, którym kiedy indziej poświęcimy baczną uwagę.

O tyle więc, o ile przestępstwo zawiera rzeczywisty lub postulowany przez grupę akt przeciwdziałania dążnościom grupy, jest ono zjawiskiem społecznym, gdyż znajdujemy w nim uprzedmiotowienie grupy społecznej, a przynajmniej tych jej członków, którzy w oczach podmiotu reprezentują wolę grupy. W większości przestępstw jednak znajdujemy również inne przedmioty działania: złodziej lub oszust ma zamiar pozyskać pewne wartości ekonomiczne, osobnik łamiący przepisy religijne, panujące w jego grupie, może mieć jakieś wartości religijne na widoku, człowiek nie stosujący się do zwyczajów towarzyskich może to czynić ze względu na jakieś potrzeby hedonistyczne lub intelektualne itp. Znaczy to, że w tych wypadkach zachodzi czyn złożony, kombinacja co najmniej dwóch różnych czynów o dwóch odrębnych zamiarach: z jednej strony czyn ekonomiczny, religijny, hedonistyczny, intelektualny, z drugiej strony czyn społeczny, którego zamiarem jest uniknięcie represji społecznej, udaremnienie społecznych środków zapobiegawczych, niekiedy sama przyjemność przełamania społecznego zakazu itd. Bywa i tak, że ów pierwszy zamiar osobnika jest również społeczny, ma jednostkę ludzką za bezpośredni przedmiot, np. przy morderstwie lub gwałcie.

Stosunek tych dwu czynników jest najczęściej inny u spełniającego je osobnika, inny u grupy społecznej, która na nie reaguje. Dla podmiotu czyn społeczny odgrywa zwykle rolę wtórną, pomocniczą w stosunku do owego pierwszego czynu, którego zamiar jest głównym zamiarem. Inaczej dla grupy. W oczach tej ostatniej najistotniejszym elementem przestępstwa jest właśnie ów czyn społeczny, owo przeciwdziałanie dążnościom zbiorowym; a chociaż ważność tego przeciwdziałania zależy od ważności przypisywanej przez grupę takim lub innym instytucjom wyrażającym „wolę zbiorową", jednakże w każdym wypadku chodzi głównie o sam akt przeciwdziałania. Każde przestępstwo jest dla grupy *buntem*. Punkt widzenia przestępcy utożsamia się z punktem widzenia grupy w tych wypadkach, gdy bunt stanowi właśnie główny jego zamiar, gdy czyn jego zdąża nie do osiągnięcia pewnych wartości hedonistycznych, ekonomicznych, religijnych itd., lecz do poderwania instytucji grupy, do wywołania jej rozkładu lub nawet do jej zniweczenia. W tych wypadkach też przestępstwo nieraz przestaje być kombinacją dwu czynów, lecz jest jednym czynem społecznym.

15*

Widzimy tedy, że charakter społeczny na tyle przeważa w przestępstwach, iż żadna nauka, prócz socjologii, nie może ich odpowiednio zbadać. Z punktu widzenia grupy wszystkie przestępstwa są przede wszystkim zjawiskami społecznymi; z punktu widzenia przestępcy wszystkie zawierają element społeczny, niektóre zaś (przestępstwa przeciw osobom i bunty świadome przeciw grupie) są całkowicie społeczne. Pewna tylko część przestępstw może mieć również znaczenie dla innych nauk humanistycznych, zwłaszcza ekonomiki i teorii religii; pewna tylko strona jednej (wprawdzie najważniejszej) klasy przestępstw jest przedmiotem teorii prawa. Że żadna nauka o typie przyrodniczym (psychologia biologiczna, antropologia) przestępstwa zbadać nie jest w stanie, tego po dotychczasowych naszych rozważaniach nie potrzebujemy chyba udowadniać.

Pozostaje jednak kwestia *przestępcy*. Że dotychczasowe antropologiczne i psychobiologiczne badania nad przestępcami dały rezultaty bardzo znikome, i zresztą nie mogły dać innych, o tym wspominaliśmy już w poprzedniej części niniejszego tomu *. Ograniczyć się one zresztą miały do drobnej zaledwie części przestępców, mianowicie do skazanych za zbrodnie określone przez prawo kryminalne społeczeństw cywilizowanych; przestępcy społeczeństw niższych, przestępcy przeciw moralności, przestępcy przeciw zwyczajom pozostali poza sferą badań, tym samym zaś uniemożliwione były wszelkie ogólniejsze porównania. Chodzi teraz o to tylko, czy socjologia może dać lepsze metody badań. Rozumie się, że jej zdolność do badania przestępcy jako typu ludzkiego zależy od tego, czy przestępca daje się pojąć jako zjawisko społeczne.

Na to pytanie odpowiedź nie jest trudna. Dziwne jest, jak mało kryminologowie zwracają uwagi na ten elementarny fakt, że przestępca jest ciągle, od chwili spełnienia przestępstwa, a zwłaszcza od chwili wykrycia, że on je spełnił, przedmiotem oceny i działalności swego społecznego środowiska. Wszak to jest najistotniejsza jego cecha; nie byłby on przestępcą, gdyby reakcja społeczna nie zwracała się przeciwko niemu, jako przeciw znanemu lub nieznanemu autorowi przestępczego czynu. Dopiero to społeczne uprzedmiotowienie jego osoby jako przestępcy czyni z niego empirycznie istotę zasadniczo odmienną od innych, pozwala go zaliczyć do osobnej klasy. Przedtem jest on konkretną osobowością o niewyczerpanym bogactwie doświadczeń i aktów, nie dającą się w ogóle ująć racjonalnie ani zbadać naukowo; przestępstwo jego jest jednym z niezliczonych czynów, których jest on podmiotem, i choć pozwala nam, jeśli chcemy, wyróżnić jego osobowość spośród innych, nie może być podstawą do klasyfikacji naukowej. Grupa społeczna ma prawo praktycznie utworzyć klasę przestępców na podstawie pewnej klasy czynów zwanych przestępstwami, lecz uczonemu nie wolno tworzyć takiej

* Zob. s. 76 i nast. niniejszego tomu — *przyp. red.*

klasy teoretycznie, tak samo jak mu nie wolno zaliczyć do jednej klasy wszystkich drzew mających jedną lub więcej uschniętych gałęzi. Czynna klasyfikacja grupy społecznej ma bowiem wynik praktyczny: przestępcy stają się odrębną klasą wartości społecznych (oczywiście negatywnych). Dopiero tę klasę wartości społecznych uczony może badać.

Ale przestępca nie jest wszak tylko wartością społeczną: jest czynnym podmiotem i przestępstwo jego nie stanowi odosobnionego aktu, lecz łączy się logicznie z wielu przeszłymi jego czynnościami. Prawda. Należy jednak zdać sobie sprawę, z jakimi to czynnościami najściślej wiąże się ono jako przestępstwo. Widzieliśmy, że jest ono przeciwdziałaniem dążnościom grupy społecznej, której przestępca jest członkiem. Nie owe inne, obiektywnie niespołeczne czynności — ekonomiczne, hedonistyczne, intelektualne, religijne — wyróżniają przestępstwo spośród działalności pozostałych członków grupy, a tym samym pozwalają grupie wyodrębnić przestępcę jako odmiennego od innych ludzi; każdy członek grupy bowiem spełnia podobne czynności. Co u przestępcy jest różne od innych, to fakt, że zbuntował się on, jawnie lub skrycie, przeciwko grupie. Jego przestępstwo sprzeczne jest z tym specjalnym systemem czynności, którego od niego oczekujemy, jako od członka grupy. Słowem, dotyczy ono bezpośrednio jego systemu czynności *społecznych*. Stał się on przestępcą nie jako człowiek w ogóle, nie jako konkretna osobowość, lecz jako członek danej grupy społecznej, jako specyficzne indywiduum społeczne. Był on pewnym typem społecznym, od którego grupa oczekiwała pewnego systematycznego układu działalności. Przez swoje przestępstwo stał się przede wszystkim wartością społeczną odrębnej klasy (oczywiście, negatywnie ocenianą), „przestępcą" w oczach grupy. Następnie zaś pod wpływem nowego stanowiska grupy względem niego stanie się nowym, odmiennym od poprzedniego, typem społecznym — więźniem, przestępcą zawodowym, „wiecznym buntownikiem", niekiedy reformatorem społecznym. Lecz o tym kiedy indziej pomówimy.

Przestępca więc jest *par excellence* zjawiskiem społecznym — zarówno ze względu na stosunek przestępstwa do poprzedniego jego życia, do systemu czynności, które stanowiły jego indywidualność społeczną, jako też ze względu na jego obiektywizację przez grupę, jako wartości społecznej negatywnej, i na dalsze konsekwencje tej obiektywizacji. Że przy tym jednostkę, która spełniła przestępstwo, można badać antropologicznie i psychologicznie, to nie ulega wątpliwości; lecz badania te nie wyjaśnią nigdy jego charakteru jako przestępcy, który nie daje się pojąć inaczej niż na podstawie życia społecznego, bez względu na to, czy głównym źródłem jego zdolności do spełnienia przestępstwa będą w naszych oczach jego „wrodzone skłonności", czy wpływy społeczne.

Kryminologia musi więc być częścią socjologii. Co więcej, nie ma nawet pewności, czy może być oddzielną jej częścią. Przestępstwo z jednej strony, typ społeczny przestępcy z drugiej łączą się tak ściśle z róż-

nymi innymi zjawiskami społecznymi, że powstaje wątpliwość, czy w ogóle materiały kryminologiczne, zamiast stanowić osobną całość, nie rozproszą się po poszczególnych działach socjologii. Pamiętajmy, że jedyną racją traktowania kryminologii jako nauki odrębnej były względy praktyczne: potrzeby prawodawstwa, sądownictwa i administracji w zakresie prawa kryminalnego. Może być więc, że kryminologia pozostanie specjalnym działem technologii społecznej, użytkującym poszczególne wyniki socjologii, w związku z wynikami pewnych innych nauk, dla zadań praktycznych; kryminologia jednak, jako nauka teoretyczna, poszukująca własnych praw i dążąca do własnej systematyzacji, jest, naszym zdaniem, niemożliwa.

## *Teoria wychowania i teoria polityki jako części składowe socjologii*

Pokrótce tylko rozpatrzymy kwestie teorii wychowania i teorii polityki. W utartym znaczeniu przez „teorię wychowania", w przeciwieństwie do praktyki wychowawczej, rozumie się kompleks wiadomości o człowieku jako przedmiocie wychowania, o zadaniach, jakie pedagogika na danym stopniu rozwoju stawia sobie względem tego przedmiotu, oraz o metodach, jakimi posługiwać się winna dla wykonania tych zadań. Analogicznie „teoria polityki", w odróżnieniu od praktyki politycznej, oznacza pospolicie całokształt refleksji nad grupą państwową w ogóle jako przedmiotem działalności politycznej, o zadaniach, które myśl polityczna w danym okresie swej ewolucji stawia tej działalności, oraz o najlepszych metodach politycznego oddziaływania. Oczywiste jest, że tak pojmowane: „teoria wychowania" i „teoria polityki" — to właściwie *technologie* oparte na wynikach nauk: fizjologii, psychologii, socjologii, ewentualnie ekonomiki i teorii prawa oraz na doświadczeniach praktycznych. Socjologia, jako nauka teoretyczna, nie rości sobie do nich najmniejszego prawa. Nam chodzi, jak już zaznaczyliśmy poprzednio, o studium porównawcze nad samymi czynnościami wychowawczymi i politycznymi w różnych czasach i środowiskach społecznych, z uwzględnieniem oczywiście przedmiotów tych czynności, jednostek ludzkich, względnie grup państwowych, ale ujętych tak, jak je w danej chwili i miejscu pedagogika, względnie polityka praktyczna, ujmowała. Zadania i metody używane w pedagogice i polityce interesują nas jako fakty społeczne, które badać musimy w związku z innymi faktami społecznymi. Doniosłe znaczenie tych dziedzin dla socjologii polega na tym, że w odróżnieniu od bezrefleksyjnych czynności społecznych, stanowiących znaczną większość, wychowanie i działalność polityczna reprezentują w każdym społeczeństwie najbardziej refleksyjne i zracjonalizowane kompleksy odnośnych

czynności. Dlatego jednak właśnie badanie ich doprowadzić może do pożądanych wyników jedynie wtedy, gdy zostaną one ujęte w związku z owym bezrefleksyjnym oddziaływaniem społecznym, z którego się genetycznie wyłoniły i z którym wciąż pozostają w łączności. Działalność pedagogiczna, aby być naukowo zanalizowana i wyjaśniona, musi być pojęta jako jedna specjalna klasa czynności, mających za przedmiot osobników ludzkich, a stanowiących trwałe podłoże wszelkiego społecznego współżycia; działalność polityczna podobnie winna być traktowana jako jedna z klas czynności, których przedmiotem są grupy ludzkie, a które stanowią podstawę wszelkiej organizacji społecznej.

Nie ma zaś, zdaje się, obawy, aby pedagogika i polityka pozazdrościły socjologii odnośnych materiałów; same one bowiem traktują dane porównawcze ze swoich dziedzin jedynie jako przedmiot historycznego, niekiedy etnograficznego opisu. Interesują się one wykorzystaniem dla celów obecnej działalności tych przeszłych lub obcych pomysłów pedagogicznych, względnie politycznych, które dziś i w danym społeczeństwie zużytkowane być mogą; ale analiza teoretyczna tych pomysłów, studium ich przyczyn i skutków społecznych są to zadania, które pedagog lub polityk rzadko sobie stawia.

Widzimy więc, że jakkolwiek ograniczyliśmy dziedzinę socjologii do jednej tylko klasy zjawisk kulturalnych, zakres jej okazuje się już nie mniej obszerny niż zakres jakiejkolwiek innej specjalnej nauki humanistycznej. Nie należy wprawdzie mniemać, aby ogół materiałów socjologicznych był całkowitą sumą materiałów psychologiczno-społecznych, etycznych, kryminologicznych, pedagogicznych i politycznych oraz tych, które obecnie stanowią wyłączną własność socjologii, a które wyliczyliśmy na początku. Wyszczególnione dotychczas dziedziny bowiem w obecnej swej postaci nieraz częściowo się pokrywają, co jest wynikiem niedostatecznej systematyzacji odnośnych badań i szkodliwego ich podzielenia między różne „nauki”, z których żadna z osobna nie może osiągnąć poziomu prawdziwej naukowości właśnie dlatego, że materiał jej jest tylko częścią socjologicznego materiału i zgromadzony i wydzielony został prawie przypadkowo, zwykle z pobudek praktycznych. W każdym razie jednak, nawet odliczywszy te materiały, które wchodzą do dwu lub więcej z powyższych dziedzin, pozostaje dla socjologii wielkie pole i żyzne, choć w wielu miejscach zachwaszczone.

Pole to zaś jeszcze się rozszerzy, gdy weźmiemy pod uwagę materiały częściowo przyswojone przez takie nauki humanistyczne, które skądinąd są od socjologii zupełnie niezależne, lecz interesują się pewnymi socjologicznymi zjawiskami, związanymi w życiu zbiorowisk ludzkich z ich dziedziną. Wchodzą tu w grę przede wszystkim teoria prawa i ekonomika, w dalszym ciągu zaś teoria religii, językoznawstwo, teoria sztuki i nauki.

## *Odgraniczenie socjologii od teorii prawa i państwowości*

Gdy chodzi o teorię prawa i państwowości, wydaje się na pierwszy rzut oka, że pomiędzy nią a socjologią niepodobna przeprowadzić ścisłego rozgraniczenia ze względu na materiały naukowe. Wszak liczne prawa (bodajże większość ich, w każdym razie w czasach dawniejszych) regulują stosunki pomiędzy jednostkami, jako przedmiotami wzajemnego oddziaływania, lub też pomiędzy jednostką a grupą społeczną, do której przynależy ona; wszak państwo to najobszerniejsza, najściślej zorganizowana (obok kościoła) grupa społeczna. Po głębszym jednak wejrzeniu w sprawę, to powierzchowne wrażenie okazuje się złudne. Teoria prawa i socjologia mają wprawdzie liczne punkty styczne, lecz nigdzie nie potrzebują zachodzić na siebie nawzajem.

Przede wszystkim zwracamy uwagę, że jakkolwiek pewne pojęcia i sądy prawne odnoszą się do czynności i wartości społecznych, nie wynika stąd bynajmniej, aby te czynności i wartości były przedmiotem *teorii* prawa. Podobnie np. wyrazy i zdania mowy odnoszą się do wszystkich zjawisk świata empirycznego, na które wskazywać mogą symbole słowne w czynnościach oznaczania; tymczasem nikt stąd nie wyprowadzi wniosku, że ponieważ językoznawstwo bada mowę, więc przedmiotem jego jest cały świat empiryczny. Prawo reprezentuje wynik praktycznej refleksji nad czynnościami (wpośród których znajdują się również liczne czynności społeczne); teoria prawa zajmuje się tą praktyczną refleksją i jej wynikami, lecz nie czynnościami, stanowiącymi przedmiot tej refleksji. Wprawdzie z samą tą refleksją praktyczną może się łączyć działalność społeczna, której przedmiotem są ludzie, nie tylko oderwane klasy czynności ludzkich; tak np. prawodawca opracowujący ustawy fabryczne może mieć za ostateczny przedmiot swej działalności ustawodawczej grupy robotnicze pracujące w fabrykach, interesować się głównie tymi grupami, a tylko wtórnie czynnościami pracodawców, kierowników i nadzorców, które jego ustawa chce uregulować. Ale w tym wypadku rozróżnić należy pomiędzy prawną a społeczną działalnością prawodawcy. Jego działalność prawna, stanowiąca przedmiot właściwy teorii prawa, to tworzenie ustawy regulującej czynności właścicieli i kierowników fabryk; przedmiotem tej działalności są owe czynności regulowane przez ustawę, a nie indywidua lub grupy, które czynności te będą spełniać. Jego działalność społeczna, leżąca poza zakresem teorii prawa, może mieć za zadanie podniesienie bezpieczeństwa i dobrobytu klas robotniczych albo też, odwrotnie, zabezpieczenie właścicieli fabryk przed skutkami rosnącego niezadowolenia robotników; w obu wypadkach ustawa odgrywa rolę narzędzia dla urzeczywistnienia zamiaru społecznego i działalność prawna jest podporządkowana działalności społecznej jako pomocnicza. Zawsze jednak łatwo rozgraniczyć te dwa typy czynności

i teoria prawa już właściwie rozgraniczenia tego dokonała, gdyż faktycznie zajmuje się głównie prawami jako gotowymi wynikami działalności prawnej, na drugim miejscu dopiero samą działalnością prawną doprowadzającą do tych wyników, a stosunkowo rzadko, i to zwykle bądź w zarysach historycznych, bądź w filozoficznych rozważaniach nad prawodawstwem, bierze pod uwagę zamiary społeczne, które prawodawcy sobie stawiają lub które *implicite* wydają się zawarte w prawodawstwie [33].

Z drugiej strony zaś w związku z działalnością prawną występują także czynności społeczne, jeżeli przy stosowaniu prawa do poszczególnych wypadków konkretnych osobnik, w którego ręku spoczywa władza sądowa lub wykonawcza, do osiągnięcia zamierzeń przepisanych przez prawo działa społecznie na osobnika lub grupę, których czynności podpadają pod określenia prawne. Sędzia indagujący świadka lub usiłujący pogodzić zwaśnione strony, policjant rozpędzający zbiegowisko uliczne spełniają niezaprzeczenie czynności społeczne. Czynności te są jednak tylko pomocnicze względem czynności prawnych; zamiarem ostatecznym sędziego nie jest oddziałanie na świadka, lecz uzyskanie świadectwa potrzebnego do sprawy, zamiarem ostatecznym policjanta nie jest rozkład tłumu jako grupy społecznej, lecz utrzymanie przepisanego porządku na ulicy. Toteż dla teoretyka prawa takie problematy, jak psychologia społeczna świadczenia lub powstawanie i rozkład tłumu mogą wprawdzie posiadać pewne znaczenie uboczne ze względu na kwestię warunków realizacji praktycznej ustaw prawnych, lecz nie stanowią bynajmniej części teorii prawa w ścisłym znaczeniu tego terminu. Dla socjologa przeciwnie, czynności społeczne, wykonywane przy wprowadzaniu praw w życie, stanowią materiał nader interesujący, choć dotychczas jeszcze mało wyzyskany.

Trudniej, istotnie, rozgraniczyć dziedziny socjologii i teorii państwa, nie dlatego, aby socjologia nie umiała wskazać, jakie zjawiska związane z państwem stanowią właściwy jej materiał, jakie zaś leżą poza jej zakresem, lecz dlatego, że teoria państwa w niejednorodny sposób granice swe zakreśla. Zwłaszcza w Niemczech, pod wpływem współdziałania wielu czynników, po części politycznych (wojen napoleońskich, organizacji państwa pruskiego, zjednoczenia Niemiec), po części intelektualnych (prądy filozoficzne), teoria państwa zdążała do ogarnięcia całego w ogóle życia organizacyjno-społecznego zbiorowisk żyjących na terytorium państwa i podległych prawom państwowym, traktując wszelkie inne

---

[33] Podobne filozoficzne rozważania nad prawodawstwem w związku z życiem społecznym leżą już na pograniczu teorii prawa i socjologii. Jako przykłady zacytujemy: R. Ihering, *Zweck im Recht*, Leipzig 1893; J. Cruet, *La vie du droit et l'impuissance des lois*, Paris, Flammarion; E. Freund, *The Standards of American Legislation*, Chicago 1917; u nas E. Jarra, *Ogólna teoria prawa*, Warszawa 1920.

ustroje społeczne bądź jako części systemu państwowego, bądź jako formy przygotowawcze lub szczątkowe. Koncepcja ta, której najskrajniejszym przedstawicielem był Treitschke [34], prowadziłaby do utożsamienia części teorii państwa z tą częścią socjologii, która zajmuje się organizacją grup społecznych. Toteż faktycznie widzimy, że w Niemczech znaczna część zagadnień socjologicznych jest zaliczona przez naukę oficjalną do dziedziny *Staatswissenschaften*, pozostałe zaś zagadnienia są podzielone między etnologię, filozofię historii, „psychologię socjalną", *Völkerpsychologie* itd., socjologia zaś, jako nauka jednolita, nie pozyskała dla siebie jeszcze urzędowego prawa do istnienia i uprawiana jest tylko indywidualnie [35]. Ale nawet w innych krajach teoria państwa częstokroć wychodziła poza swe granice, a to głównie wskutek zbyt uniwersalistycznej interpretacji zasad suwerenności i prawności.

Weźmy np. najprzód definicję pierwszej z tych zasad, a następnie rozstrzygnięcie kwestii granic prawnych ingerencji państwowej u Gettla, którego dzieło [36] uważane jest za podręczne w uniwersytetach amerykańskich. „Zasada suwerenności jest podstawą nowożytnej nauki politycznej. Spoczywa ona u podstaw ważności wszelkiego prawa i wyznacza wszelkie stosunki międzynarodowe. Może ona być krótko naszkicowana, jak następuje: Państwo zaczyna bytować, gdy istnieje dostateczny duch jedności, aby zorganizować lud, stworzyć rząd, wymusić posłuszeństwo prawom. Aby utworzyć państwo, taka grupa zorganizowana musi być wolna od wszelkich ograniczeń jej zewnętrznej niepodległości. Co więcej, musi ona zawierać jakąś osobę lub zrzeszenie osób, której nakazy znajdują posłuszeństwo i która może w razie potrzeby wykonać te nakazy za pomocą siły. Taka osoba lub zrzeszenie osób jest suwerenem i jej nakazy nazywają się prawami. Oczywiście, nie może być żadnych prawnych granic suwerenności, gdyż to by przypuszczało istnienie wyższego ciała prawodawczego, a wtedy to ostatnie z kolei byłoby suwerenem. Podobne ciało nie może ograniczyć samego siebie, gdyż takie ograniczenia mogłyby być przez nie dowolnie usunięte. Państwo tedy jest legalnie suwerenem. Nie może być prawnych granic władzy prawodawczej najwyższej prawodawczej organizacji. Skoro suwerenność jest pojęciem prawnym, powyższe fakty wynikają z definicji państwa". A dalej: „Zawsze były pewne czynności, na które państwo swobodnie dozwalało jednostkom, nie dlatego, że państwo nie mogło się do nich wtrącać, lecz dlatego, że nie uważało wtrącania się za pożądane. W tej sferze wolno-

---

[34] U H. Treitschkego, jak wiadomo, łączyło się to z jego niemal ubóstwieniem państwa pruskiego. Teoretycznie przeprowadza on tę tezę w pracy *Die Gesellschaftswissenschaft*, Leipzig 1859.

[35] Działa tu niezaprzeczenie też niechęć do uznania gałęzi wiedzy, która powstała poza Niemcami, tym samym zaś do stwierdzenia własnego opóźnienia w tej dziedzinie.

[36] R. Gettel, *Introduction to Political Science* [Boston-New York 1910], s. 93 - 95.

ści osobnik jest zabezpieczony przez państwo przeciwko jej przekroczeniom ze strony rządu, i przez państwo, za pośrednictwem rządu, przeciwko jej przekroczeniom ze strony innych jednostek. Przeciwko samemu państwu nie mogłoby być żadnej obrony".

Oczywiste jest, że mamy tu do czynienia z typową oderwaną konstrukcją teorii prawa, konstrukcją równie usprawiedliwioną naukowo w granicach tej teorii, jak np. konstrukcje ogólnoteoretyczne fizyki lub chemii, lecz równie ograniczoną w swym zastosowaniu do zjawisk stanowiących specjalną dziedzinę tej teorii. Obok powyższych zasad, za pomocą których teoria państwowości tłumaczy ustrój państwowy, mogą być zupełnie inne zasady, które poznamy z czasem i którymi posługuje się socjologia w tłumaczeniu ustroju wszelkich grup społecznych, nie wyłączając państwowych; rozumie się jednak, że w takim razie socjologia musi zwracać uwagę na zupełnie inne strony organizacji państwowej niż teoria prawa. Jeżeli więc z punktu widzenia ściśle legalnego wszelkie czynności jednostek należących do grupy państwowej mogą być zasadniczo poddane kontroli państwa, to nie znaczy bynajmniej, aby forma, którą państwo tym czynnościom narzuca, wyrażała ich obiektywną istotę, aby na skutek uregulowania państwowego stawały się one elementami systemu państwowego. Przeciwnie, co do znacznej większości czynności spełnianych przez członków państwowo zorganizowanej zbiorowości niewątpliwe jest, że zamiary ich nie mają nic wspólnego z ustrojem państwowym, że forma ich jest własną ich formą — ekonomiczną, społeczną, teoretyczną, religijną itd. — i że schematy i sankcje państwowe odgrywają w tych czynnościach rolę warunków polityczno-prawnych, z którymi liczą się one podobnie jak z innymi warunkami: materialnymi, ekonomicznymi, społecznymi itd. Słowem, przeważająca większość czynności, nawet tych, które poddane są regulacji prawno-państwowej, nie należy wcale do dziedziny czynności prawno-państwowych, a więc nie daje się ująć naukowo przez teorię państwa. Jedynymi czynnościami prawno-państwowymi są te, których zamiarem jest tworzenie, utrzymywanie i przekształcanie systemu państwowego jako systemu schematów prawnych, a więc: czynności prawodawcze, formułujące nowe schematy, czynności wykonawcze, wprowadzające te schematy w życie, i czynności sądowe, usuwające sprzeczności, jakie powstają pomiędzy tymi schematami a rzeczywistymi wynikami czynności, do których mają się one stosować. Państwo w prawno-politycznym znaczeniu jest tedy wyłącznie i całkowicie systemem tych specyficznych czynności prawno-państwowych i nie obejmuje w sobie nic więcej. Co dla nas zaś jest w tej chwili najważniejsze — nie obejmuje ono wcale czynności społecznych, wykonywanych w państwowo zorganizowanym zbiorowisku, gdyż, jak już widzieliśmy, nie ludzie, lecz prawa oraz pewne oderwane klasy czynności, do których prawa się stosują, są przedmiotami czynności prawno-państwowych w ścisłej terminologii.

Państwo zaś w socjologicznym znaczeniu to nie system prawno-państwowy, lecz grupa społeczna. W tym charakterze zagadnienia, które w odniesieniu do niego stawia socjologia, są zupełnie swoiste i odmienne od zagadnień teorii prawa i państwowości. Przede wszystkim, jako przedmiot czynności społecznych, państwo jest wartością dla swych członków obywateli, wartością skomplikowaną, w której skład wchodzą, obok samego, niejasno uprzedmiotowionego kompleksu ludzkiego, również takie przedmioty, jak terytorium, nazwa, oznaki państwowe (chorągwie, herby itd.), gmachy, pomniki i inne zjawiska materialne, *symbolizujące* grupę państwową; dalej, przeszłość tej grupy, również jako wspólna wartość; dalej, faktyczni reprezentanci tej grupy, tj. osoby stanowiące jej rząd, a wreszcie, istotnie, konstytucja i oparty na niej system prawny, ale nie jako przedmiot czyności prawnych, lecz jako materiał lub narzędzie działalności moralnej i politycznej, której właściwym przedmiotem jest bądź realnie ujęta grupa państwowa w jej całości, bądź poszczególne odłamy tej grupy (partie, klasy, narodowości, dawniej stany, rody), bądź też poszczególni jej członkowie. Ze strony podmiotowej państwo przedstawia się socjologowi jako zbiór indywiduów społecznych, dających się poklasyfikować na różne typy i spełniających różne funkcje, łączące się w specyficzny system czynności, dzięki któremu każdy członek nie tylko legalnie należy do państwa jako obiekt i subiekt prawny, lecz aktualnie przyczynia się do trwania i rozwoju grupy państwowej jako podmiot indywidualny. Prócz tego zaś grupa państwowa jest podmiotem zbiorowym czynności wspólnych — reform, wojen, rewolucji, represji itd. W całym tym zakresie zaś socjolog zajmuje się nie tym, czego państwo w swoim systemie prawnym wymaga i przepisuje, lecz tym, co się w państwowo zorganizowanej grupie aktualnie działo lub dzieje. Innymi słowy, materiał socjologa w badaniach nad państwem pokrywa się z przeważną częścią materiałów historyka politycznego i polityka, nie z materiałem teoretyka państwowości. Wprawdzie konstytucje i ustawy poszczególnych państw mogą nieraz socjologa interesować, ale nie same przez się, lecz o tyle, o ile w nich wyrażają się faktyczne dążności i stosunki społeczne odnośnych grup państwowych lub ich części.

Państwo socjologicznie rozważane jest więc zupełnie czymś innym niż państwo w prawnym jego pojmowaniu. Nie potrzebujemy zaś dowodzić już, że nie może być teorii państwa *per se*, teorii, która by państwo ujęła jako bezwzględnie obiektywną realność i zjednoczyła w sobie socjologiczną i prawną stronę państwowej organizacji konkretnego zbiorowiska ludzkiego. W badaniach humanistycznych bowiem — a o te jedynie tu chodzi, po usunięciu organicyzmu społecznego — operować możemy tylko czyimiś przedmiotami i czyimiś czynnościami, biorąc te przedmioty tak, jak są dane w odnośnych czynnościach, a te czynności tak, jak są spełniane wobec odnośnych przedmiotów. Termin „państwo" oznacza zaś nie jeden, lecz co najmniej dwa odmienne systemy przedmio-

tów: system praw i system ludzi; co najmniej dwa odmienne systemy odpowiadających tym przedmiotom czynności: system czynności prawno-państwowych i system czynności polityczno-społecznych [37]. Nie może więc być jednej teorii państwa, lecz muszą być co najmniej dwie, które zresztą są w stanie, i powinny, często dopomagać sobie nawzajem.

Uprzywilejowane stanowisko państwa, które w odróżnieniu od innych grup społecznych wymaga nie tylko badań socjologicznych, lecz również specjalnych studiów nad jego ustrojem prawnym, ma swoje źródło w tym, że państwo zmonopolizowało niemal zupełnie najpierwotniejszą i najbezpośredniejszą metodę działania społecznego — metodę przymusu [38]. Jako organizacja oparta na przymusie, może ono stosunkowo łatwo osiągnąć takie rozmiary i taką doskonałość formalną, jak żaden inny typ grupy społecznej. Ponieważ zaś kwestię oddziaływania grupy na jej członków i nawzajem, która w innych grupach absorbuje znaczną część energii i uwagi, uważa się za rozwiązaną ostatecznie przez możliwość przymusu, nie wymagającego w swej prostocie specjalnej refleksji, więc przy rozbudowywaniu państw punkt ciężkości leży na kwestiach treści, systematycznego związku i skutków realizacji schematów prawnych: w zasadzie uważa się, że — wyłączając przeszkody fizyczne oraz wypadek rewolucji — państwo może nakazywać lub zakazywać, co chce; nie ma granic zasadniczych dla prawodawstwa. Wobec tego chodzi jedynie o to, aby prawa były dobrze sformułowane, aby sobie nie przeczyły i aby skutki ich zastosowania były pożyteczne dla istnienia i rozwoju państwa. Umożliwia to z jednej strony nieograniczony niemal wzrost ilościowy schematów prawnych, z drugiej strony zaś powstanie niezliczonych zagadnień dotyczących formułowania, harmonizowania i stosowania tych schematów. Tym sposobem dziedzina schematów prawnych rozrosła się olbrzymio i wyodrębniła jako osobna sfera specjalnych przedmiotów kulturalnych, posiadająca swoistą prawidłowość wewnętrzną, a więc wymagająca osobnej nauki. Że przy tym, jak się szczegółowo przekonamy w przyszłości, jedność, organizacja, trwałość i rozwój grupy państwowej opiera się nie na przymusie, lecz na zupełnie innych, głębszych czynnikach społecznych; że w ogóle metoda przymusu wprawdzie osiągać może zamierzone wyniki prawno-państwowe, ekonomiczne, techniczne, lecz w zakresie działalności społecznej prowadzi do zupełnie innych skutków niż te, które wywołać ma zamiar: to bynajmniej nie podrywa odrębności i nie osłabia znaczenia prawa w jego swoistym zakresie, tylko zmusza do dopełnienia prawnej teorii państwowości socjologiczną teorią grupy państwowej.

---

[37] Jak wiadomo, państwo jest też zwykle systemem wartości i czynności ekonomicznych, jako właściciel i przedsiębiorca.

[38] Por. Z. Balicki, *L'état comme organisation coercitive de la société*, Paris [1896].

Rzadko kiedy w dziejach myśli naukowej spotkać można bardziej chaotyczne pomieszanie pojęć niż w zakresie zagadnienia stosunku pomiędzy socjologią a ekonomiką. Usiłowanie rozwikłania tego powikłanego kompleksu teoretycznego i praktyczno-technologicznego byłoby nieprodukcyjną stratą czasu. Pomijamy więc zupełnie historyczną stronę tego zagadnienia, poszczególne zaś systematyczne jego części rozwiązywać się postaramy w miarę, jak się nasuną w związku z budową teorii socjologicznej. Uważamy za już ustaloną zasadniczą odrębność tych dwu nauk: ani socjologia nie jest częścią ekonomiki, ani ekonomika częścią socjologii, lecz każda z nich ma inny, osobny przedmiot badań. W obecnej chwili chodzi nam o odgraniczenie materiałów socjologicznych od ekonomicznych; na przyszłość zaś odkładamy wszelkie kwestie dotyczące przyczynowego uwarunkowania zjawisk społecznych przez ekonomiczne, i odwrotnie. Ponieważ zaś nie do nas należy przeprowadzanie rozdziału pomiędzy ekonomiką a teorią działalności technicznej, jakkolwiek rozdział ten uważamy za logicznie niezbędny, więc bierzemy ekonomikę tak, jak się jej *corpus doctrinae* dzisiaj faktycznie przedstawia, tj. z częściowym włączeniem zagadnień wytwórczości rolniczej i przemysłowej.

Jak wiadomo, przeważna większość zarówno zjawisk ekonomicznych w ścisłym znaczeniu, jako też związanych z ekonomicznymi procesów wytwarzania wymaga współdziałania wielu osobników. Jeżeli wyłączymy, w dziedzinie ściśle ekonomicznej, gromadzenie i oszczędzanie indywidualne wartości dla użytku samego indywiduum, w dziedzinie ekonomiczno-wytwórczej zaś najniższe formy produkcji, powiedzieć można, że cały pozostały zakres zjawisk ekonomicznych odbywa się na podłożu współżycia osobowości ludzkich w konkretnych zbiorowiskach. To jednak nie znaczy jeszcze, rozumie się, aby zjawiska ekonomiczne były społecznymi, gdyż przeważna większość zjawisk we wszystkich dziedzinach tak samo potrzebuje *de facto* istnienia konkretnych zbiorowości. Jeżeli życie ekonomiczne posiada stosunkowo większą doniosłość dla socjologii niż np. życie estetyczne, to dlatego, że w związku z działalnością ekonomiczną — jak się tym pojęciem posługuje ekonomika współczesna — zachodzi więcej różnorodnych zjawisk społecznych niż w związku z jakąkolwiek inną klasą czynności kulturalnych, prócz może prawno-politycznych. Gdy mówimy tu o „związku", rozumiemy przez to ów związek pośredni, zachodzący pomiędzy różnymi dziedzinami kultury w życiu konkretnym, gdy wyniki czynności jednego typu służą za materiał lub narzędzia czynnościom innego typu.

Otóż faktem jest, że działalność ekonomiczna na każdym kroku posługuje się wynikami działalności społecznej, czyli że czynności społeczne odgrywają rolę pomocniczą względem czynności ekonomicznych. Zacytowaliśmy już w poprzednim rozdziale przykład Żydka małomiastecz-

kowego, starającego się za pomocą metod społecznych skłonić gościa do nabycia towaru: czynność społeczna jest tu pomocnicza dla dokonania ekonomicznej wymiany wartości. To samo robi każdy agent podróżujący, każdy kierownik działu ogłoszeniowego w większej firmie i każdy w ogóle, kto dla zarobku oddziaływać musi społecznie na ludzi, od których jego zarobek zależy. Mamy tu obszerny dział zjawisk społecznych, których badanie naukowe dopiero niedawno się rozpoczęło. Obszerniejsza jeszcze i ważniejsza jest dziedzina zjawisk społecznych towarzyszących organizowaniu się, utrzymywaniu i rozkładaniu grup specjalnych dla wspólnego wytwarzania wartości ekonomicznych. W żadnej sferze kulturalnej, poza prawno-państwową, zorganizowane współdziałanie nie jest tak niezbędne, jak w sferze wytwórczości ekonomiczno-technicznej, i staje się coraz niezbędniejsze w miarę, jak produkcja się rozwija. Po to zaś, aby uzyskać zorganizowane współdziałanie, trzeba utworzyć zrzeszenie społeczne, nadać mu określony ustrój społeczny i używać czynności społecznych dla utrzymania go przy istnieniu dopóki współdziałanie jest potrzebne. W tym zrzeszeniu znów powstają różnorodne nowe zjawiska społeczne, nie objęte w planie refleksyjnej jego organizacji; weźmy choćby bogactwo nowych treści i form społecznych, którego dostarczają rozwinięte w ciągu okresu przemysłowego grupy fabryczne [39]. Zbliżone do powyższych, choć na razie mniej bogate, są materiały socjologiczne, które znajdujemy w zrzeszeniach spożywców.

Z drugiej strony znów zjawiska ekonomiczne odgrywać mogą rolę pomocniczą względem zjawisk społecznych. Typowym przykładem tego jest podział społeczeństwa na klasy według ekonomicznych sprawdzianów. Posiadanie lub nieposiadanie pewnych dóbr ekonomicznych, spełnianie lub niespełnianie pewnych ekonomicznych czynności stanowi tu warunek zasadniczy, którym działalność społeczna posługuje się jako narzędziem przy tworzeniu grup klasowych, związanych wewnątrz solidarnością społeczną i przeciwstawiających się innym grupom klasowym. Pomimo doniosłej roli, którą tym sposobem w kształtowaniu klas odgrywają czynniki ekonomiczne, problemat klas jako grup zsolidaryzowanych jest więc problematem ściśle socjologicznym, podobnie jak np. badanie wierzeń i obrzędów religijnych z zakresu totemizmu zwierzęcego należy do teorii religii, nie do zoologii, jakkolwiek te wierzenia i obrzędy posługują się obserwacją zwierząt, naśladownictwem zwierząt i odnoszą się do zwierząt jako do swego przedmiotu. Wyraźniej jeszcze pomocnicza rola zjawisk ekonomicznych w stosunku do czynności społecznych występuje wtedy, gdy dla zawiązania lub utrzymania zrzeszenia społecznego muszą być specjalnie spełnione pewne czynności lub zebrane pewne wartości ekonomiczne, więc np. gdy partia polityczna lub stowarzy-

[39] Badania nad społecznymi warunkami wytwórczości, prowadzone przez Instytut Socjologiczny w Poznaniu, ilustrują szczegółowo ten rodzaj materiałów socjologicznych.

szenie filantropijne musi zdobyć fundusze dla opłacenia urzędników, wynajęcia lub nabycia lokalu, propagandy itd.

Bardziej skomplikowane połączenia czynności ekonomicznych ze społecznymi znajdujemy wtedy, gdy zamiary ekonomiczne i zamiary społeczne współistnieją w działaniu pewnej zbiorowości. Zachodzi to np. w wypadkach walki klas społecznych o dobrobyt ekonomiczny. Sama formacja klasy społecznej jako zrzeszenia jest, jak widzieliśmy, zjawiskiem socjologicznym. Dążenie tej klasy do zdobycia dobrobytu należy oczywiście do typu zjawisk ekonomicznych; jednakowoż o ile ten dobrobyt ma być uzyskany na drodze walki, a więc o ile z dążeniem do dobrobytu łączy się dążenie do przezwyciężenia grupy wrogiej, mamy do czynienia znowuż z przebiegiem socjologicznym, gdyż walka grup społecznych w ogóle stanowi niezaprzeczenie przedmiot badań socjologii. Oczywiście, w tym wypadku socjolog musi zwrócić uwagę na sam przebieg walki, traktując dobrobyt ekonomiczny, o który walka się odbywa, po prostu jako dany warunek czynności społecznych, hasło dobrobytu jako narzędzie walki. Dla ekonomisty proces walki będzie miał znaczenie drugorzędne, istotne zaś będą jego wyniki ekonomiczne w zestawieniu z warunkami ekonomicznymi poprzedzającymi walkę. Podobnie zresztą w wielu konkretnych wypadkach inne nauki znajdują swe materiały pomieszane i muszą je dopiero pojęciowo lub eksperymentalnie rozdzielić, nie ignorując cudzych materiałów, lecz nadając im podrzędną rolę w stosunku do własnych zagadnień. Komplikacja zjawisk ekonomiczno-społecznych tego typu pochodzi stąd, że tutaj po części czynności społeczne podporządkowane są ekonomicznym, po części zaś przeciwnie, ekonomiczne — społecznym. Aby z nich materiał socjologiczny wydzielić, należy je tylko porównać z innymi, prostszymi kombinacjami.

A wreszcie, nader ważny dział zjawisk społecznych, wiążących się z ekonomicznymi, znajdujemy w społecznej determinacji osobników jako typów społeczno-ekonomicznych. Tak np. indywiduum staje się robotnikiem fabrycznym lub rolnym, rzemieślnikiem na własnym warsztacie, rolnikiem samodzielnym, kupcem, urzędnikiem bankowym, inżynierem, przedsiębiorcą fabrycznym, lekarzem itd. pod wpływem działalności społecznej otoczenia w połączeniu, zapewne, z własnymi jego dążeniami. Niezaprzeczenie, ta działalność społeczna, która go wychowuje w pewien sposób i pcha w pewnym kierunku, jest uzależniona, jak wszelka działalność, od warunków realnych, głównie może od warunków ekonomicznych; uzależnienie to wyraża się w tym, że w danych warunkach łatwiej z osobnika zrobić urzędnika niż przedsiębiorcę, robotnika rolnego niż samodzielnego rolnika, robotnika fabrycznego niż inżyniera lub lekarza. Mimo to jednak, działalność ta pozostaje społeczna, gdyż zamiarem jej jest ukształtowanie danego osobnika ludzkiego według określonego wzoru, nie zaś wytworzenie wartości ekonomicznych; dopiero gdy ten osobnik zacznie spełniać swój zawód, jego działalność będzie ekonomicz-

na. Co więcej — samo ogólne określenie typu społeczno-ekonomicznego robotnika, rolnika, kupca, urzędnika, przedsiębiorcy, same wymagania stawiane każdemu typowi w danym zbiorowisku społecznym i ocena ogólna osób poświęcających się działalności ekonomicznej odnośnego rodzaju są to zjawiska społeczne, jakkolwiek istnienie różnych rodzajów działalności ekonomicznej ma swoje źródło w zróżniczkowaniu życia ekonomicznego, które do socjologii nie należy. Spełnianie pewnych czynności ekonomicznych staje się tu materiałem, którym operuje działalność społeczna w swym podziale członków grupy na różne typy i w kształtowaniu jednostki zgodnie z charakterystyką takiego lub innego typu. Odróżnić należy oczywiście tę abstrakcyjną kategoryzację i formowanie jednostek od tworzenia konkretnych, zrzeszonych grup społecznych na podstawie posiadania przez ich członków pewnych cech ekonomicznych. Podział jednostek na kategorie według ich funkcji ekonomicznych może się stać punktem wyjścia do wytworzenia realnych klas społecznych z osobników tych samych kategorii, ale klasa zaczyna istnieć jako grupa społeczna dopiero wtedy, gdy się jednostki faktycznie zrzeszą. Kategoria społeczna nie jest jeszcze klasą społeczną, o czym zwykle zapominają teoretycy i politycy interesujący się kwestią klas. Tak np. robotnicy fabryczni w świecie zachodnim stanowili kategorię społeczną o mniej więcej podobnych cechach indywidualnych; zaczynają dopiero stanowić klasę społeczną w miarę wzrostu świadomości i solidarności klasowej.

Tak więc socjologia może rewindykować od ekonomiki bogate i ważne materiały — i byłoby istotnie pożądane, aby ekonomiści bądź przestali zajmować się kwestiami, których nie mogą należycie traktować bez gruntownej znajomości innych działów socjologii, wcale nie związanych z ich dziedziną badań, bądź też przy rozważaniu tych kwestii występowali otwarcie i konsekwentnie jako socjologowie, posługując się socjologicznymi metodami i usuwając na bok ekonomiczny punkt widzenia. Z drugiej strony również należałoby żądać od socjologów, aby badając zjawiska społeczne występujące w konkretnym doświadczeniu razem ze zjawiskami ekonomicznymi, nie wciągali do swego zakresu tych ostatnich i nie narażali tym sposobem siebie na zarzut dyletantyzmu, a socjologii na nazwę „nauki uniwersalnej". Główna trudność ścisłego rozdziału zakresów badań leży jednak nie w sferze teorii, lecz w praktycznych jej zastosowaniach. Kwestie praktyczne, jak wiemy, dla swego rozwiązania zwykle wymagają informacji zaczerpniętych nie z jednej, lecz z kilku nauk teoretycznych; przede wszystkim zaś dotyczy to wszelkich reform ustroju ekonomiczego, nie dających się przeprowadzić bez wskazówek socjologii stosowanej, i wielu reform ustroju społecznego, potrzebujących pomocy ekonomii stosowanej. Otóż dziewięć dziesiątych ekonomistów i socjologów zajmuje się nie tylko teorią, lecz i praktyką; stąd ciągłe pomieszanie zagadnień teoretycznych i praktycznych w każdej z tych dziedzin z osobna i stąd też ciągłe zachodzenie jednej dziedziny

na drugą. Obawiamy się więc, że ścisłe rozgraniczenie badań ekonomicznych i socjologicznych na tych polach, gdzie ich materiały blisko się stykają, rozpowszechni się dopiero wtedy, gdy zarówno w ekonomice, jak w socjologii, inni specjaliści zajmować się będą teorią, inni praktyką, jak to już ma miejsce przy podziale inżynierii i fizyki.

## *Materiały socjologiczne w literaturze innych nauk humanistycznych*

Nie potrzebujemy rozpatrywać z osobna każdej z dziedzin pozostałych nauk humanistycznych dla wydzielenia z nich socjologicznego materiału; stosunek ich bowiem do socjologii daje się łatwo określić ogólnie, analogicznie do stosunku pomiędzy socjologią a ekonomią. W sferach religii, sztuki, nauki, mowy i literatury, zjawisk hedonistycznych i technicznych (o ile te ostatnie traktować mamy jako odrębne od ekonomicznych) zauważamy tak samo, jak w życiu ekonomicznym, czynności społeczne, towarzyszące częstokroć odnośnym czynnościom kulturalnym, wartości społeczne, występujące jako konkretne składniki w różnych empirycznych kombinacjach z innymi wartościami kulturalnymi. Przede wszystkim więc znajdujemy czynności społeczne jako pomocnicze względem innych, gdy organizują się i podtrzymują zrzeszenia dla wspólnego kultu religijnego, dla wspólnego wytwarzania i odtwarzania dzieł sztuki, dla wspólnej pracy naukowej, dla pielęgnowania języka, rozwijania literatury, dla zbiorowego używania przyjemności życiowych lub dla podziału między siebie czynności technicznych, których odosobnione indywiduum spełnić nie może. Zawsze przy tym wchodzą w grę kwestie przodownictwa i naśladownictwa, buntu i represji, stosunku pomiędzy członkami zrzeszenia, stosunku do innych zrzeszeń itd.

Dalej, mamy wszędzie kombinacje, w których czynności społeczne opierają się na danych już warunkach kulturalnych niespołecznych, które wobec tego odgrywają z kolei rolę podporządkowaną w stosunku do życia społecznego. Tak np. wspólność zainteresowań estetycznych lub hedonistycznych może być materiałem lub narzędziem do wytworzenia związków towarzyskich; język w życiu nowoczesnym staje się tą podstawą realną, za pomocą której organizuje się jedność społeczna narodu; nauka, jako całokształt już wytworzonych wartości teoretycznych, jest materiałem i narzędziem dla czynności wychowawczych i czynności organizacyjno-społecznych w szkołach.

Dalej, znajdujemy też kombinacje, w których na przemian to czynności społeczne, to znów inne czynności kulturalne grają rolę pomocniczą. Tak np. w zbiorowym życiu religijnym często trudno określić, czy wypełnianie obrzędów religijnych, czy też samo uspołecznienie grupy wiernych stanowi główny zamiar działalności, tak ściśle nieraz oba rodzaje czynności splatają się ze sobą; w tym leży zapewne źródło koncepcji

szkoły Durkheima, widzącej w uspołecznieniu właściwą istotę religii. Podobnie też w rywalizacjach i walkach osobistych i zbiorowych interesy społeczne wiążą się nader blisko z innymi interesami kulturalnymi i nie wiadomo czasem, które przeważają. Są to w ogóle kompleksy empiryczne, których analiza jest stosunkowo najtrudniejsza, choć za pomocą metody porównawczej, jesteśmy przekonani, dokładne rozgraniczenie zawsze jest możliwe.

A wreszcie, w każdej dziedzinie kulturalnej określenie typów, związanych ze spełnianiem pewnych specyficznych czynności, oraz kształtowanie osobników, zgodnie z wymaganiami stawianymi odnośnym typom, należą do dziedziny społecznej. Typy kapłana i wiernego, artysty i znawcy, uczonego, nauczyciela i ucznia, mówcy i poety, hedonisty życiowego i ascety są wytworami działalności społecznej jako określenia pewnych kategorii jednostek i w każdym poszczególnym wypadku jako konkretne indywidua społeczne, w których dane typy się urzeczywistniają.

## *Stanowisko socjologii w systemie nauk*

Ograniczając według wskazanych powyżej sprawdzianów materiały socjologii i podkreślając z naciskiem całkowitą odrębność tej dziedziny, nie chcemy jednak bynajmniej ignorować istnienia licznych i doniosłych *zagadnień pogranicznych* pomiędzy socjologią a innymi naukami humanistycznymi. Zagadnienia te wypływają z tego pośredniego związku, który w konkretnym życiu kulturalnym zachodzi między czynnościami społecznymi a czynnościami innych kategorii. Sprowadzić się one dają, jak wynika z poprzedzających rozważań, do dwóch typów zasadniczych: 1) jaki wpływ wywierają na dziedzinę społeczną warunki prawno-państwowe, ekonomiczne, religijne, intelektualne, estetyczne, lingwistyczne, techniczne, hedonistyczne; 2) jaki wpływ wywierają warunki społeczne na dziedzinę prawno-państwową, ekonomiczną, religijną itd.

Ani w jednym, ani w drugim typie zagadnień nie może być mowy, jak wiemy, o wpływie przyczynowym w ścisłym znaczeniu tego słowa; to znaczy, że żadne zjawiska społeczne nie mogą być pojęte jako całkowicie zdeterminowane przyczynowo przez zjawiska z innych dziedzin kultury ani też żadne zjawiska społeczne nie mogą być uważane za dostateczne przyczyny innych zjawisk kulturalnych. Warunki niespołeczne mogą tylko odgrywać w życiu społecznym rolę współczynników, których faktyczny wpływ zależy każdorazowo od użytku, jaki z nich robi działalność społeczna; podobnież warunki społeczne mogą być tylko współczynnikami zjawisk niespołecznych, o działaniu określonym przez użytek, jaki z nich robią odnośne specyficzne czynności. Nawet z tym ograniczeniem jednak zagadnienia powyższe posiadają pierwszorzędną doniosłość. Wprawdzie określone warunki prawno-państwowe, ekonomiczne, intelektualne itd. jeszcze nie wytwarzają określonych systemów społecznych, lecz pewne systemy społeczne nie mogą się faktycznie zreali-

zować i rozwinąć w pełni bez odpowiednich prawno-państwowych, ekonomicznych, intelektualnych warunków. Wprawdzie określone warunki społeczne nie wystarczają dla wywołania określonych form ustroju prawno-politycznego lub ekonomicznego, dla rozwoju pewnych typów nauki, sztuki, literatury itd.; ale pewne systemy kulturalne nie mogą się w pełni zaktualizować w zbiorowości nie posiadającej odpowiednich warunków społecznych.

Ze względu na tego rodzaju zagadnienia, socjologię uważać możemy wprawdzie nie za podstawową, jak dotąd, lecz za *centralną* naukę humanistyczną; żadna inna nauka bowiem nie znajduje się w równie ścisłym związku ze *wszystkimi* pozostałymi naukami, prócz oczywiście historii, która jest wspólną macierzą całej wiedzy humanistycznej, lecz właśnie dlatego nie może być traktowana jako nauka specjalna o odrębnym przedmiocie. Jakkolwiek dziedzina każdej z nauk humanistycznych specjalnych kojarzy się w pewnej mierze w konkretnym życiu kulturalnym z innymi dziedzinami, ale dotyczy to zwykle tylko niektórych dziedzin; z pozostałymi związki jej są luźne lub tylko pośrednie, a rolę pośrednika odgrywa przy tym najczęściej życie społeczne. Tak np. sfera ekonomii wiąże się ściśle ze sferą hedonistyki i techniki materialnej; luźniej ze sferą prawno-państwową; z nauką tylko bądź za pośrednictwem techniki, poprzez którą życie ekonomiczne uzależnia się w pewnym stopniu od wyników naukowych, bądź za pośrednictwem życia społecznego, które zużytkowuje środki ekonomiczne na popieranie twórczości naukowej; wreszcie z religią, sztuką, literaturą, mową jej stosunek polega wyłącznie na tym, że dostarcza ona działalności społecznej materiałów i narzędzi, za pomocą których ta działalność wytwarzać może warunki wpływające pośrednio na owe dziedziny [40]. Zanim jednak socjologia zajmie się rozwiązywaniem zagadnień pogranicznych, musi wprzód uporządkować chaotyczne stosunki panujące wewnątrz jej granic.

---

[40] Gdyby tedy chodziło o graficzną symbolizację układu nauk humanistycznych specjalnych, przedstawilibyśmy ten układ, jak następuje:




Luźne związki są pominięte. Kropkowanymi liniami zakreśliliśmy sfery nauk jeszcze nie ukształtowanych całkowicie.

# III. Zadania socjologii

## *Klasyfikacja zadań naukowych*

Określiliśmy ogólnie przedmiot socjologii i wskazaliśmy szczegółowo, jakie materiały do niej logicznie należą spośród tych, którymi interesuje się refleksja poznawcza nad światem kultury. Teraz staje przed nami dalsza kwestia: cóż ma socjolog robić z owymi materiałami, w przypuszczeniu, że za pomocą środków technicznych, którymi się tu zajmować nie możemy, zostały one udostępnione jego badaniu? Rozumie się bowiem, że żadna nauka nie jest w stanie wyrazić poznawczo danej sobie dziedziny zjawisk w całej jej konkretności, naukowe poznanie bowiem nie jest kopiowaniem zjawisk, lecz tworzeniem pojęć, za pomocą których dany fragment empirycznego świata ujmujemy jako racjonalnie uporządkowany system, gdy tymczasem jest on nieuporządkowaną wielością częściowo tylko usystematyzowanych kompleksów. Przy tej racjonalizacji różne nauki mogą sobie stawiać odmienne zadania, po części tylko zależne od charakteru badanych przez nie zjawisk, po części zaś narzucone im przez praktyczne potrzeby, którym w początkach swego rozwoju służyć one miały, lub też samorzutnie obrane pod wpływem takich lub innych zainteresowań teoretycznych.

Przede wszystkim tedy nauki różnią się pomiędzy sobą ze względu na sposób traktowania swych przedmiotów, rozpatrywanych statycznie jako po prostu istniejące dane teoretycznego doświadczenia. Jedne nauki, jak np. zoologia lub historia literatury, starają się ująć jak najdokładniej empiryczne zjawiska lub kompleksy zjawisk w tym indywidualnym całokształcie, w jakim dane są obserwatorowi, wyodrębniającemu je jako przedmioty badania spośród innych zjawisk konkretnych. To ujęcie poznawcze odbywa się w drodze charakterystyki przedmiotu badań jako syntezy pewnych zasadniczych abstrakcyjnych właściwości, połączonych w określony sposób; jeżeli zaś przedmiot badań jest kompleksem, w takim razie każdy składnik tego kompleksu traktuje się jako konkretną część konkretnej całości, charakteryzuje jako syntezę właściwości i w dalszym ciągu kompleks określa się jako syntezę tych części. Inne nauki

natomiast, jak np. chemia lub językoznawstwo porównawcze, traktują indywidualnie dane konkretne zjawiska lub kompleksy zjawisk nie jako ostateczne przedmioty poznania, lecz jako surowy materiał, z którego wydzielają za pomocą materialnej lub pojęciowej analizy elementy względnie proste; konkretne zjawisko lub kompleks przedstawia się tym naukom jako kombinacja podobnych elementów, z których każdy z osobna może wchodzić w skład wielu indywidualnych kombinacji, pozostając zasadniczo tym samym elementem. Zadaniem tego typu nauk jest poznawcze ujęcie elementów określonych przez swe stosunki, oderwanych od innych elementów przez swe zachowanie się w kombinacjach, do których wchodzą, oraz teoria ogólnych, typowych kombinacji, oparta na teorii elementów. Pierwszy typ nauk możemy nazwać *naukami o całościach*, drugi typ — *naukami o elementach*[1]. Rozróżnienie to nie jest bezwzględne, gdyż nauki o całościach nieraz posługują się dla charakterystyki tych całości nie tylko pojęciami oderwanych właściwości i konkretnych części, lecz również pojęciem elementów, nauki o elementach zaś używają pojęcia właściwości dla charakterystyki tych elementów i zajmują się typowymi całościami jako kombinacjami elementów (np. syntetyczny dział chemii). Lecz chodzi tu o podstawowy przedmiot zainteresowania teoretycznego i o dominujące zadanie, nadające nauce jej zasadniczy charakter.

Następnie zaś, ze względu na racjonalizację *zmian* zachodzących w badanej dziedzinie doświadczenia, rozróżnić należy nauki usiłujące ująć racjonalnie jednorazowy, niepowtarzalny przebieg stawania się, jak to czyni geologia lub historia polityczna, i nauki poszukujące praw przebiegów nieograniczenie powtarzalnych, jak np. fizyka lub ekonomika teoretyczna. Pierwsze wychodzą z danego wyniku i szukają czynników jego genezy; drugie wychodzą z danego czynnika i szukają stałych konsekwencji jego działania. Pierwsze nazywamy *historycznymi* lub *genetycznymi*, drugie *nomotetycznymi*. I to rozróżnienie nie jest absolutnym przeciwieństwem; jednorazowy, niepowtarzalny przebieg może być wypływem kombinacji wielu przebiegów powtarzalnych, dających się ująć w prawa, z drugiej strony zaś nieograniczona w zasadzie powtarzalność może być ograniczona faktycznie w czasie i przestrzeni przez warunki, które nauka nomotetyczna uwzględnić musi, wprowadzając tym samym, na wzór np. astronomii, punkt widzenia historyczny. Zasadą rozróżnienia jest jednak i tutaj centralne stanowisko zajmowane przez daną naukę przy stawianiu jej podstawowych zagadnień[2].

---

[1] Unikamy terminów „nauka syntetyczna" i „analityczna", aby usunąć nieporozumienia mogące wyniknąć z niedostatecznego rozróżnienia syntezy i analizy materiałów oraz syntezy i analizy pojęć; każda nauka, oczywiście, posługiwać się musi zarówno syntezą, jak analizą pojęciową, czyli *logiczną*, choć w jednych przeważa synteza, w innych analiza *metodologiczna* materiałów.

[2] Klasyfikacja powyższa zadań naukowych zbliża się nieco do klasyfikacji

Zadania socjologii nie są dotychczas jasno i niedwuznacznie określone, a określenie takie jest niezbędne z tego względu, że zjawiska społeczne, choć nie stanowią przedmiotu żadnej innej nauki humanistycznej specjalnej, są jednakowoż włączone do zakresu nauk humanistycznych ogólnych, historii i etnografii. Nauki te mają równe prawa do zajmowania się zjawiskami społecznymi, jak socjologia, skoro cała kultura zbiorowisk ludzkich jest ich przedmiotem; nie może więc być mowy o rewindykacji własności socjologii w tym wypadku, gdyż właśnie te dwie nauki oddają socjologii największe usługi, pożyczając jej już zebranych i przygotowanych do badania materiałów własnych. Skoro zaś uwydatniliśmy szczegółowo w jednym z poprzednich rozdziałów, że socjologia nie może być jakąś wyższą formą historycznej lub etnograficznej syntezy, lecz ma za przedmiot tylko część zjawisk wchodzących w skład kultury społeczeństw, które historia i etnografia badają, więc jeżeli zadania socjologii nie są zasadniczo odmienne od zadań tych nauk, w takim razie jest ona tylko działem historii, podobnie jak historia ekonomiczna, względnie częścią etnografii, opisującą specjalnie ustrój społeczny poszczególnych zbiorowisk [3].

Otóż do zjawisk społecznych można stosować zarówno punkt widzenia nauk o całościach, jako też punkt widzenia nauk o elementach i zmiany społeczne mogą być ujmowane zarówno genetycznie, jak nomotetycznie. Socjologia, w przeciwieństwie do historii i etnografii, jest nauką o elementach; w przeciwieństwie do historii nauką nomotetyczną; tylko w tym charakterze uzyskuje ona własne, odrębne zadania i uniezależnia się od nauk humanistycznych ogólnych pod względem metody, podob-

---

H. Rickerta, prócz tego punktu zasadniczego, że naszym zdaniem podział nauk według przedmiotu, na przyrodnicze i humanistyczne, jest główny, podział zaś według metody — czy zadań — wtórny, zachodzący w obrębie każdej z tych dwu głównych grup nauk. Prócz tego uważamy, że sprawa stanowiska danej nauki względem statycznych przedmiotów musi być oddzielona od sprawy jej stanowiska względem zmian, metody opisu i klasyfikacji od metod wyjaśniania, z uwagi na to, że faktycznie nauki indywidualizujące nie zawsze są genetyczne, nauki analizujące — nie zawsze nomotetyczne.

[3] Mówimy o etnografii, nie o etnologii; jeżeli bowiem przez etnologię w przeciwieństwie do etnografii rozumieć będziemy porównawcze badania elementarnych zjawisk, wydzielonych z konkretnego całokształtu kultury poszczególnych ludów, w takim razie metodycznie nie przeciwstawia się ona socjologii, tak jak etnografia. Pozostaje jednak wątpliwość, czy etnologia jest w ogóle logicznie biorąc nauką odrębną, czy też specjalne jej działy nie powinny być raczej dołączone do odpowiednich nauk humanistycznych specjalnych. Odrębność jej przedstawia się jako faktyczny wynik tego, że nauki humanistyczne specjalne zaniedbują badania zjawisk wchodzących właściwie do ich zakresu, a należących do niższych stadiów ewolucji kulturalnej. W miarę jak te zjawiska wprowadzane będą do dziedzin ogólnej teorii religii, teorii techniki materialnej, teorii sztuki, socjologii itd., upadnie racja odrębności etnologii; tymczasem etnografia, opisująca konkretne zbiorowości z uwzględnieniem wszystkich stron ich kultury, zachowa zawsze odrębny charakter, podobny jak historia ogólna zbiorowości.

nie jak tylko dzięki posiadaniu własnego odrębnego przedmiotu staje się niezależna od innych nauk humanistycznych specjalnych ze względu na zakres swych badań.

## *Badania nad konkretnymi całościami w dotychczasowej socjologii*

Przypisując socjologii charakter nauki o elementach, nie mamy bynajmniej na myśli tego, aby zadaniem socjologa było rozkładanie zjawisk zbiorowych na elementy osobiste, *indywidualne;* w ogóle stawiamy całą kwestię na zupełnie innym gruncie, nie mającym nic wspólnego ze znanym przeciwstawieniem indywiduum i społeczeństwa, dokoła którego obracała się dotychczas większość epistemologicznych i metodologicznych dyskusji w tej dziedzinie. Socjologia, zwłaszcza francuska, najczęściej uważa za zadanie swe charakterystykę „faktów społecznych" w znaczeniu faktów zbiorowych, nadindywidualnych czy międzyindywidualnych, które wprawdzie są wynikiem realnej syntezy faktów indywidualnych, ale stanowią coś zupełnie swoistego, nie dającego się już zanalizować na osobiste składniki. Spotkaliśmy już tę kwestię przy omawianiu utożsamienia psychologii społecznej z psychologią zbiorową; ten sam punkt widzenia znajdujemy przy badaniu obiektywnej strony zjawisk kulturalnych.

Z tej obawy wejścia na bezdroża „atomizmu społecznego" wypływa wyraźna skłonność do traktowania przedmiotów socjologii jako nierozerwalnych całości. Obserwujemy ją przede wszystkim, oczywiście, u Comte'a i tych wszystkich jego następców, którzy pojmują socjologię jako naukę o całkowitym „społeczeństwie"; głównym zadaniem „statyki społecznej" jest przy tym pojmowaniu syntetyczna charakterystyka społeczeństwa jako syntetycznej jedności, której tzw. elementy — jednostki czy rodziny — są właściwie nierozdzielnymi częściami konkretnymi, nie posiadającymi istnienia poza daną całością. U szkoły Durkheima już nie społeczeństwa, lecz poszczególne zjawiska i kompleksy kulturalne stają się przedmiotami badań, tak jak są dane w konkretnej obserwacji; głównym zadaniem jest jednak wciąż jeszcze dokładne racjonalne ujęcie tych zjawisk lub kompleksów w ich całokształcie, czy to będzie system religijny australczyków [4], czy ofiara indyjska [5], czy kult św. Patryka [6], czy rzeźnie paryskie [7], i stąd wysnuwa się ogólne wnioski co do

[4] É. Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris 1912.

[5] H. Hubert, M. Mauss, *La nature et la fonction du sacrifice* („L'Année Sociologique") oraz *Mélanges d'histoire des religions* [Paris 1909].

[6] S. Czarnowski [*Kult bohaterów i jego społeczne podłoże*, tłum. A. Glinczanka, w: *Dzieła*, t. 4, Warszawa 1956 — *przyp. red.*].

[7] H. Bourgin, *La boucherie à Paris au XIXe siécle*, L'Année Sociologique [1902/ /1903], nr 7.

istoty innych podobnych zjawisk lub kompleksów konkretnych. Znajdujemy wprawdzie również studia o innym charakterze w tej szkole [8], lecz ich problematyzacja nie jest bynajmniej ściśle odróżniona od poprzednio wspomnianej.

Lecz sprawa analizy zjawisk społecznych na elementy jest zupełnie niezależna od zbiorowego czy osobistego źródła tych zjawisk. Zjawiska są społeczne, jak wiemy już, nie dlatego, że są dostępne wielu i nadindywidualne — bo wszystkie zjawiska mają te cechy w mniejszym lub większym stopniu, aktualnie lub potencjalnie — lecz dlatego, że mają społeczną treść i znaczenie lub też społeczną formę i funkcję. Ta kwestia, czy socjologia ma być nauką o całościach, czy nauką o elementach, zależy od tego, czy owe zjawiska obiektywnie społeczne, które socjolog obserwuje w życiu kulturalnym bądź osobników, bądź zbiorowisk, winny być przez niego traktowane jako nierozkładalne całości, czy też jako kombinacje prostych elementów, które wprawdzie mogą samorzutnie nie występować lub rzadko występować w odosobnieniu, lecz odnajdują się w różnorodnych kombinacjach, pozostając zasadniczo identyczne, a więc powinny być z tych kombinacji wyodrębnione eksperymentalnie lub, jeśli to jest niemożliwe, za pomocą porównawczej analizy pojęciowej.

Zagadnienie to pierwszorzędnej doniosłości metodologicznej, choć stosunkowo mało dotychczas uwzględniane w rozważaniach nad zadaniami socjologii. Nasza refleksja teoretyczna nad kulturą, podobnie jak nasza refleksja nad przyrodą, skłania się w ogóle do indywidualizacji zjawisk, danych nam jako mniej lub więcej wyodrębnione z otoczenia całości, do traktowania ich jako niepodzielnych. Wiadomo, jak długiego potrzeba było czasu, aby rozwinęło się pojęcie elementów materialnych, na które rozłożyć by można empirycznie dane przedmioty. Tradycyjne ujmowanie osobowości i zbiorowości ludzkich jako zamkniętych w sobie całokształtów, stanowi drugi dowodny przykład tej skłonności. Podobnież znany jest popularny sposób patrzenia na różne instytucje kulturalne, zwłaszcza religijne i polityczne, jako na nierozerwalne całości, z których nic wydzielić, od których nic odjąć nie można. Ta skłonność do indywidualizacji wchodzi oczywiście w konflikt ze skłonnością do porównywania i uogólniania, gdyż przedmiot indywidualny jest wszak jedyny w swoim rodzaju. Klasycznym wyjściem z tego konfliktu jest, jak wiadomo, poszukiwanie wspólnej racjonalnej istoty syntetycznie ujętych przedmiotów; idea platońska i forma arystotelesowska stanowią do dziś dnia wzory wszelkiej racjonalizacji poznawczej tego typu.

Podobne syntetyczne ujęcie jest metodycznie uzasadnione wtedy, gdy chodzi o takie cechy danych nam przedmiotów, których za pomocą ich analizy na elementy odtworzyć niepodobna, gdyż istnieją one dla nas tyl-

---

[8] É. Durkheim, *Le suicide* [Paris 1897]; L. Lévy-Bruhl, *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures* [Paris 1910].

ko dopóty, dopóki przedmiot jest rozpatrywany jako całość. Tak np. gdy badamy estetycznie dzieło sztuki, rozłożenie go na elementy niweczy właśnie to, co stanowi estetyczną jego istotę: jego harmonijny zespół. Możemy rozważać jego części po szczególe, lecz zawsze tylko w odniesieniu do całości; możemy porównywać je z innymi dziełami, lecz zawsze jako całość. Wprawdzie teoretyk sztuki ma prawo szukać wspólnych elementów estetycznych w różnych dziełach i wyodrębniać każdy taki element z kombinacji, w które wchodzi; zadanie jego jednak będzie wówczas zupełnie inne niż zadanie historyka sztuki i estetyczną jedność empirycznie danych dzieł musi on przy tym pozostawić nieuwzględnioną. Podobnież, gdy zoolog bada i porównywa różne ustroje zwierzęce, w każdym z badanych ustrojów chodzi mu o budowę i funkcjonowanie całości i cechy, które w ten sposób wykrywa, są częściowo niedostępne np. histologowi badającemu wspólne elementy różnych organizmów.

Otóż niewątpliwie, empirycznie dane zjawiska i kompleksy społeczne mogą być syntetycznie rozpatrywane jako nierozdzielne całości i podobne traktowanie pozwala uwzględnić pewne ich cechy, które analiza ich na elementy musiałaby pominąć lub zatrzeć. Takie przedmioty społeczne, jak ród totemiczny Irokezów, klan szkocki, fratria grecka, średniowieczny cech niemiecki, społeczność terytorialna chłopska w Polsce, partia komunistyczna w Rosji; takie procesy społeczne, jak zanik niewolnictwa w Europie, pojedynek we Francji w XVI i XVII stuleciu, ruch rewolucyjny 1848 r., zbrodnia i walka ze zbrodnią w Londynie, narodowa asymilacja imigrantów w Ameryce, ewolucja polskiego ustroju klasowego od czasu rozbiorów — to są zjawiska lub kompleksy zjawisk, mające swą odrębną indywidualność, która występuje tylko wtedy, gdy każde z tych zjawisk lub kompleksów badamy i opisujemy jako swoistą całość, tak samo jak historyk sztuki bada i opisuje gmach lub obraz albo też charakteryzuje powstanie nowego stylu czy szkoły artystycznej. A przy tym, traktując te zjawiska lub kompleksy jako indywidualne całości, nie zamykamy sobie drogi do uogólnień; możemy wszak całości te porównywać, klasyfikować według większych lub mniejszych podobieństw, dać zbiorową charakterystykę cechów, społeczności chłopskich lub ruchów rewolucyjnych, wytworzyć pogląd syntetyczny na ród totemiczny, zbrodnię, ustrój klasowy w ich historycznym zróżniczkowaniu, określając wspólną istotę zjawisk oznaczonych przez powyższe terminy oraz uwydatniając cechy swoiste, wyróżniające poszczególne odmiany czy indywidualne zjawiska w obrębie tej wspólnej definicji. Nie potrzebujemy dowodzić, że to są zadania, które *de facto* stawia sobie historia i etnografia w badaniu zjawisk społecznych, skoro każde niemal większe dzieło historyczne lub etnograficzne dostarcza na to przykładów.

Socjologia, nawet wtedy, gdy nie uwodziła się marzeniami o ogólnej syntezie poznawczej konkretnych zbiorowości lub ambicją stania się podstawową nauką humanistyczną, lecz ograniczała się mniej lub więcej

wyraźnie do swej własnej dziedziny i zadowalała się monograficznymi studiami, bardzo często usiłowała jednakowoż być nauką o całościach, pojmowała swe zadania jako polegające na racjonalnej chrakterystyce i porównawczym zestawianiu empirycznie danych zjawisk lub kompleksów zjawisk w ich indywidualnym całokształcie. Tłumaczy się to z łatwością. Gdy socjologia sięgała po materiały do historii i etnografii, napotykała gotową już problematyzację, za którą szła nieraz zupełnie bezrefleksyjnie. Są przecież socjologowie[9], którzy wprost utożsamiają czerpanie materiału z historii z „historyczną metodą" i uważają tę ostatnią za właściwą socjologii, *ponieważ* posługuje się ona danymi historycznymi. Nie uświadamiają sobie widocznie wcale, że zbieranie materiału i naukowe opracowanie materiału są to dwie różne sprawy; wszak i piekarz, czerpiący swe materiały z owoców pracy rolnika, nie używa jednakże techniki agronomicznej. Są inni znów, którzy w etnograficznej metodzie widzą jedyny ratunek socjologii przed pseudofilozoficznymi spekulacjami lub płytkimi uogólnieniami, również nie zdając sobie sprawy z tego, że ścisłość obserwacji empirycznie danych zjawisk i kompleksów społecznych, niezbędna oczywiście dla socjologii, jest czymś zupełnie innym niż dążność do naukowego odtworzenia tych zjawisk w ich indywidualnym całokształcie i mogłaby doskonale współistnieć z analizą ich na elementy. Słuszne jest niezaprzeczenie stawiane socjologom żądanie, aby zanim wyzyskają jakieś zjawisko historyczne lub etnograficzne dla celów porównawczej analizy, wprzód dokładnie zjawisko to zbadali w jego indywidualnej konkretności. Liczne błędy, popełnione zwłaszcza przez socjologów angielskich i niemieckich, mają swe źródło w zbyt pospiesznym zestawianiu pobieżnie wydzielonych i powierzchownie określonych składników specyficznych instytucji lub procesów społecznych, których ci socjologowie nie zadali sobie trudu zbadać przed dokonaniem ich analizy. Lecz z błędnych wyników, do jakich doprowadza nieumiejętne stosowanie jakiejś metody, nie można jeszcze wyprowadzać wniosku, że ta sama metoda, zastosowana gruntownie i umiejętnie, nie przyniesie pożądanych owoców.

Innym powodem obecnego rozpowszechnienia w socjologii badań nad całościami jest częsta bezpośrednia zależność od zagadnień praktycznych, w jakiej wielu socjologów swą naukę stawia. Gdy socjolog zaczerpnąć chce materiałów z życia współczesnego własnego społeczeństwa lub innych, kulturalnie do niego zbliżonych społeczeństw, znajduje liczne terminy, pojęcia, problematy już wytworzone przez refleksję praktyczną i choćby chciał, trudno mu się nieraz uwolnić od gotowej schematyzacji, którą ta refleksja narzuca jego pracy; często zaś wcale nie chce się uwalniać, gdyż praca jego ma bezpośrednio praktyczne sprawy na widoku. Otóż refleksja kierowana względami praktycznymi zawsze zdąża raczej do ogarnię-

---

[9] Wymienimy tylko G. de Greefa dla przykładu.

cia całości niż do rozbicia jej na elementy, w praktyce bowiem chodzi o modyfikację całego danego inydwidualnego zjawiska czy też kompleksu zjawisk w danym okresie. Socjolog, studiujący np. kwestię robotniczą w pewnym kraju i w pewnym czasie, aby wywołać reformę prawną, pobudzić lub powstrzymać ruchy rewolucyjne klasy robotniczej lub po prostu tylko uzyskać ogólną orientację w położeniu i zająć świadome stanowisko względem ruchu robotniczego, musi oczywiście dokładnie scharakteryzować klasę robotniczą w danym kraju, uwzględniając wszystko, co dla praktycznego postawienia i rozwiązania kwestii robotniczej w danych specjalnych warunkach może mieć znaczenie. Posiłkować się może przy tym do lepszego wyświetlenia sprawy porównaniami z położeniem, w jakim znajduje się ta sprawa w innych krajach lub znajdowała się w przeszłości; może nawet wyodrębnić i zbadać porównawczo poszczególne elementarne zjawiska wchodzące w skład danego kompleksu — np. ująć pewne dążenia robotników lub pewne formy zrzeszeń robotniczych jako elementy społeczne, powtarzające się u innych klas społecznych, w innych epokach, w związku z innymi sytuacjami; w każdym razie jednak będą to tylko środki pomocnicze dla głównego celu — należytego zrozumienia całkowitej tej sprawy w danym czasie i miejscu.

Nie powinniśmy może uskarżać się na zbytnie zainteresowanie socjologii kwestiami praktycznymi, gdyż temu zainteresowaniu zawdzięcza ona w różnych krajach, przede wszystkim w Ameryce, pomoc, jaką otrzymuje od rządów i społeczeństw, a bez której nie mogłaby zgromadzić dostatecznego materiału do badań naukowych i trudniej by jej było uzyskać odpowiednie stanowisko w organizacji pracy intelektualnej, naukowej i pedagogicznej. To samo zainteresowanie uchroniło ją od jednostronnego pogrążenia się w materiałach czerpanych z historii i z etnografii ludów niższych i skierowało jej uwagę na łatwiej dostępne, bogatsze i kompletniejsze dane życia cywilizowanego współczesnego. Dlatego też badanie kwestii praktyczno-społecznych było niezbędnym stadium w rozwoju socjologii i w krajach, w których jeszcze się ta nauka nie rozwinęła — a więc np. w Polsce — od tych badań należy rozpocząć, aby uzyskać należyte poparcie. Lecz wszystkie te zasługi „socjologii praktycznej" nie prowadzą bynajmniej do wniosku, aby jej zadania winny być narzucane socjologii ściśle teoretycznej, badającej zjawiska społeczne niezależnie od bezpośrednich celów ich przekształcenia. Przeciwnie. Dzieje współrzędnego rozwoju techniki i nauki wykazują, że zwykle na początku technika przyczyniała się głównie do powstania zainteresowań naukowych i narzucała myśli naukowej swe problematy, że jednak w miarę postępu umysłowego w odnośnej dziedzinie występowało stopniowe różniczkowanie się zadań technicznych i zadań naukowych, wiedza czysta uniezależniała się i oddzielała od refleksji bezpośrednio skierowanej ku przekształcaniu danej rzeczywistości i zarówno technika, jak nauka zyskiwały na tym podziale pracy i rozgraniczeniu problematów. Technologia chemiczna

i mechaniczna do dziś dnia zajmują się, i zawsze zajmować się będą, odtwarzaniem i tworzeniem złożonych zindywidualizowanych całości, tymczasem chemia i mechanika teoretyczna, z korzyścią dla siebie i dla techniki, od dawna zajmują się zjawiskami elementarnymi i ogólnymi zasadami ich kombinacji. Dla socjologii też nadszedł czas podobnego rozgraniczenia. Zbyt długie pozostawanie w zależności od praktycznej refleksji nad zagadnieniami aktualnymi może się okazać dla dalszego jej rozwoju równie szkodliwe, jak zbyt ścisła łączność z filozofią historii. Objawia się to już w socjologii amerykańskiej, w której olbrzymia literatura przyczynków monograficznych o typie badań nad całościami nie ma jeszcze należytego odpowiednika w teoriach ogólnych. Technologia społeczna i tak zawsze będzie musiała się poświęcać poznawczemu ujmowaniu całości, będzie to jednak czyniła lepiej niż dotychczas, jeżeli będzie mogła się oprzeć na wynikach analizy porównawczej socjologii teoretycznej.

Faktem jest więc, że traktowanie zjawisk i kompleksów zjawisk społecznych jako całości, jest już w pełni reprezentowane przez odpowiednie części historycznych i etnograficznych badań oraz technologię społeczną. Gdyby zadanie socjologii teoretycznej polegać miało jedynie na zjednoczeniu studiów nad życiem społecznym, dziś rozproszonych w tych trzech dziedzinach, znaczenie naukowe tego zadania byłoby stosunkowo niewielkie. O jakiejś ogólnej syntezie racjonalnej wszystkich zjawisk i kompleksów społecznych w ich całej złożoności nie może być oczywiście mowy; możliwy jest co najwyżej ogólnikowy ich opis i pobieżna klasyfikacja o encyklopedycznym charakterze, na wzór np. powszechnej historii sztuki. Tego rodzaju encyklopedyczne zestawienie jest zapewne pożyteczne dla wstępnej orientacji w materiałach socjologicznych, lecz nie stanowi jeszcze nauki w całkowitym znaczeniu tego terminu, jakkolwiek są socjologowie, którzy się zadowalają taką rolą dla swej specjalności, starając się tylko w najlepszym razie znaleźć jakąś głębszą zasadę klasyfikacji konkretnych zjawisk społecznych, wskazać na jakiś porządek w ich następstwie, wykryć jakąś wspólną podstawę ich istnienia lub wspólny czynnik ich ewolucji. Możliwości rozwoju leżące przed socjologią są daleko większe i zadania jej daleko trudniejsze, ale i wdzięczniejsze.

## *Uzasadnienie zadań socjologii jako nauki o elementach*

Olbrzymie bogactwo i różnorodność zjawisk społecznych podda się całkowicie naukowej racjonalizacji tylko wtedy, gdy zdołamy je ująć jako wynik kombinacji ograniczonej liczby elementów zasadniczych. Nie możemy łudzić się wprawdzie, aby kiedykolwiek teoria zjawisk społecznych dotarła do tak niewielkiej liczby elementów i uzyskała tak dosko-

nały obraz ich kombinacji, jak nauki o świecie nieorganicznym, choćby już dlatego, że jak zobaczymy, nie tylko liczba i różnorodność kombinacji, ale i ilość elementów społecznych wzrasta w ciągu ewolucji. Zapewne socjologia w swej analizie natrafiać będzie na granice, poza które wyjść nie zdoła bez całkowitego utracenia styczności z rzeczywistością empiryczną. Lecz w każdym razie, o ile analiza socjologiczna nie jest zasadniczo wyłączona, nie ma racji, dla której by socjologia nie mogła osiągnąć tego samego poziomu, co np. biologia ogólna. Musimy tylko na tym miejscu wziąć pod uwagę ewentualne wątpliwości, jakie nasuwać się mogą co do tego, czy taki kierunek badań socjologicznych nie jest zasadniczo niezgodny z naturą przedmiotu socjologii. Dałoby się wprawdzie wskazać już na stosunkowo liczne dzieła socjologiczne, poszukujące prostych i ogólnych elementów społecznych; ale wobec tego, że wyniki ich są nie zawsze przekonywające — czemu zresztą niepodobna się dziwić, skoro metoda ta jest jeszcze u początków swego rozwoju — dobrze będzie, jeżeli uwydatnimy, że jakiekolwiek błędy, które inni popełnili lub my sami popełnimy w tym zakresie, są i będą skutkiem subiektywnej niedoskonałości w stosowaniu analizy przez odnośnych badaczy, a nie obiektywnej niemożności rozłożenia zjawisk społecznych na ogólne i proste (*socjologicznie proste*) elementy.

Wątpliwości, o których mowa, sprowadzić się dają do dwu zasadniczych: metodologicznej i ontologicznej. Spotykamy nieraz zarzut, że socjologia nie może należycie analizować zjawisk społecznych, ponieważ nie jest w stanie wyodrębniać elementów z konkretnych swych danych eksperymentalnie, jak to chemia, fizyka, biologia czynią z danymi materialnymi; nawet te niedoskonałe metody analizy eksperymentalnej, którymi posługuje się psychologia laboratoryjna, nie mają u niej zastosowania. Zarzut ten jednak idzie oczywiście zbyt daleko, skoro można by go z równą słusznością zastosować do językoznawstwa, które bez wątpienia jest nauką o elementach, a jednak tylko w małej mierze posługiwać się może eksperymentami. Zresztą eksperymenty socjologiczne nie są całkowicie wyłączone. Nie możemy wprawdzie dla celów teoretycznych przeprowadzać wielkich, praktycznie doniosłych zmian społecznych, ale eksperymenty na małą skalę są w wielu wypadkach technicznie możliwe i moralnie dozwolone. Faktycznie, każdy z nas w życiu codziennym dokonywa eksperymentów społecznych na każdym kroku, dla celów czysto osobistych, próbując np. różnych sposobów oddziaływania na indywidua lub grupy, z którymi znajduje się w styczności, dla wywołania zamierzonej reakcji. Każda refleksyjna, planowo przygotowana czynność społeczna jest eksperymentem praktycznym i przy bacznej obserwacji działalności społecznej znajdziemy liczne spośród tych eksperymentów praktycznych, które czynią prawie zupełnie zadość wymaganiom, jakie stawialibyśmy eksperymentowi teoretycznemu. Nie ma zaś żadnej racji, dlaczego by podobne eksperymenty, z możliwie największą metodyczną

ścisłością, nie miały być urządzane specjalnie przez socjologów dla bezosobistych celów nauki, jeżeli ani nie sprzeciwiają się moralności, ani też nie wywierają zbyt doniosłych i nie dających się przewidzieć wpływów praktyczno-społecznych. Wartość naukowa eksperymentu zależy wszak nie od jego rozmiarów, lecz od typowego charakteru zagadnienia, które eksperyment ma rozwiązać.

Rozumie się jednak, że główną podstawą analizy socjologicznej będzie zawsze obserwacja porównawcza w jej różnych odmianach metodologicznych, gdyż pole eksperymentowania jest ograniczone przez powyżej wymienione względy, często zaś trudności techniczne eksperymentu są zbyt wielkie. Otóż nieufność względem analizy opartej na tej podstawie jest w pewnej mierze uzasadniona, istotnie bowiem obserwacja danych społecznych, jak w ogóle danych niematerialnych, umożliwia znaczną dowolność interpretacji. Do tej dowolności nawiązują też poglądy uznające, że wiedza o zjawiskach niematerialnych w ogóle posługiwać się musi specjalną intuicją wewnętrzną, subiektywną interpretacją, wczuwaniem się itd. — poglądy, których epistemologiczną podstawą jest tradycyjny dualizm „materii" i „psychiki" przypisujący zjawiskom niematerialnym charakter wewnętrznych przeżyć. Faktyczny jednak przebieg badań naukowych wykazuje, że ta dowolność interpretacji nie jest bynajmniej czynnikiem stałym, lecz że zmniejsza się w miarę bezstronności i baczności obserwacji, że więc powody nieścisłości leżą w niedostatecznie naukowym stanowisku indywidualnego badacza, [a] nie w charakterze zjawisk badanych.

Co więcej, dysponujemy zupełnie obiektywnymi wskaźnikami pozwalającymi dowolność tę usuwać metodycznie i konsekwentnie aż do ostatnich granic naukowej dokładności, jakie na jakimkolwiek polu wiedzy osiągnąć można. W naukach o całościach ujęcie poszczególnego zjawiska, przy równie bezstronnej i bacznej obserwacji, staje się tym pewniejsze i obiektywniejsze, im dokładniej uwzględnimy inne towarzyszące mu zjawiska; stąd omówione już dążenie tych nauk do możliwie gruntownego ujmowania poznawczego konkretnych kompleksów w ich swoistym całokształcie. W naukach o elementach istnieje równoległy a jeszcze ściślejszy sprawdzian, pozwalający analizie osiągnąć o tyle pewne wyniki, o ile w ogóle mówić można o naukowej pewności. Mianowicie, dokładność analizy porównawczej wzrasta nieograniczenie, jeżeli nie zadowalamy się obserwacją i pojęciowym rozkładaniem naszych danych w statycznym wyodrębnieniu od otaczającego świata, lecz śledzimy ich zachowanie się w dynamicznych związkach, badamy je jako ogniwa faktów przyczynowych. Jeżeli przedmiot badań, który uważamy za element, zachowuje się zawsze jednakowo w związkach przyczynowych z innymi elementami, wówczas mamy pewność, że analiza, która go wyodrębniła, była obiektywnie ważna; w przeciwnym razie powstaje wątpliwość wymagająca dalszych i ściślejszych badań. To jest jeden z powodów, dla

których nauki o elementach wtedy tylko mogą osiągnąć wysoki stopień doskonałości metodycznej, gdy są jednocześnie nomotetyczne, ponieważ do sprawdzania zachowania się naszych elementów w związkach dynamicznych potrzebujemy praw faktów powtarzalnych.

Ontologiczna wątpliwość co do analizy socjologicznej sprowadza się do tego, że zjawiska społeczne, według opinii wielu, nie dają się pojąć jako kombinacje ogólnych elementów, ponieważ każde zjawisko, *czy to proste, czy złożone*, które z życia społecznego wydzielimy, jest tym, czym jest jedynie w swej niepodzielnej odrębnej indywidualności, żadne zaś nie stanowi jedynie próbki czy wzoru jakiejś ogólnej substancji czy procesu. Wynikać to się zdaje z aktualności tych zjawisk; ponieważ są one tym, czym są w aktualnym doświadczeniu, więc tylko to ma realne istnienie, co jest dane i istnieje tak, jak jest dane [10]. Jeżeli tedy dane zjawisko rozłożymy na elementy, które same przez się nie są dane, elementy te nie mogą być czymś realnym, nie posiadają obiektywnego istnienia, lecz są tylko konstrukcjami pojęciowymi. O ile zaś coś, co w jednym wypadku wyodrębniamy analitycznie jako element pewnej kombinacji, w innym wypadku występować się zdaje jako osobna dana, nie jest ani takim samym, ani (tym mniej) tym samym zjawiskiem, w pierwszym wypadku jest to bowiem sztuczna abstrakcja, w drugim przedmiot czy proces rzeczywisty — i porównywać ich do siebie nie mamy żadnego prawa.

Ten punkt widzenia bez wątpienia opiera się na słusznej przesłance, lecz wyprowadza z niej niesłuszne wnioski. Nie tylko w sferze przedmiotów niematerialnych, ale w świecie naszego doświadczenia w ogóle zjawiska istnieją tak, jak są dane; jeżeli więc jakiś element jest dany jako osobna samoistna całość, a kombinacja elementów jako jedność indywidualna, są one obiektywnie oddzielnymi treściami o odmiennych znaczeniach, stanowią osobne przedmioty. Większa płaszczyzna i mniejsza płaszczyzna, rozpatrywane oddzielnie, nie znajdują się względem siebie tylko w stosunku całości do części, lecz są odmiennymi przedmiotami; biała barwa wzięta sama w sobie i każda z osobna spośród barw składających się na nią, jako oddzielne dane doświadczenia, stanowią odrębne proste jakości. Lecz pewien przedmiot może również występować w doświadczeniu *jako kombinacja elementów*, inny przedmiot *jako element tej kombinacji*; wtedy zaś oczywiście, w myśl tej samej zasady aktualności, pierwszy jest kombinacją, drugi — elementem. Płaszczyzna większa może być dana jako rzeczywiście lub potencjalnie podzielona na mniejsze, płaszczyzna mniejsza — jako rzeczywista lub potencjalna część większej;

---

[10] W innym związku to pojęcie aktualności społecznej poddaje krytyce C. Znamierowski w cytowanej już pracy [*O przedmiocie i fakcie społecznym*, „Przegląd Filozoficzny” 1921 — *przyp. red.*]. Zgadzając się z nim na ogół w negatywnych wnioskach, nie możemy jednak uznać jego pozytywnych założeń.

w znanym zaś eksperymencie obracania kręgu o różnokolorowych wycinkach, w miarę wzrastającej szybkości białość jest dana jako dokonywująca się synteza innych barw, w miarę zmniejszającej się szybkości zaś każda z innych barw występuje jako jeden z elementów, na które rozkłada się białość. To zaś, że obiektywnie ten sam przedmiot jest raz zdeterminowany w doświadczeniu jako kombinacja elementów lub element, w innym wypadku zaś jako całość indywidualna lub osobny samoistny przedmiot, nie może być zarzutem przeciwko ważności analizy, ponieważ konkretne przedmioty w ogóle podlegać mogą, jak wiemy, różnorodnym determinacjom, nawet takim, które z punktu widzenia jednego systemu przedstawiałyby się jako sprzeczne.

Otóż coś analogicznego do powyższych przykładów znajdujemy w życiu społecznym. W doświadczeniu członków zbiorowości zachodzą liczne wypadki aktualnie dokonywującej się częściowej lub całkowitej obiektywnej syntezy danych społecznych z prostszych lub rozkładania się danych społecznych na prostsze. Biorąc na razie łatwe i jaskrawe przykłady — widzimy, jak czynny przebieg prowadzenia wojny, który niezaprzeczenie wszak posiada ciągłość i jednolitość zamiaru i urzeczywistniania, powstaje ze stopniowej, świadomej, częściowo nawet refleksyjnej syntezy różnorodnych czynności zbiorowych i osobistych i jak po formalnym osiągnięciu czy chybieniu zamiaru jedna po drugiej czynności te odpadają, tracą związek z innymi; widzimy, jak instytucja rodziny w danym społeczeństwie rozwija się lub zanika przez dołączanie się do niej lub odpadanie poszczególnych norm regulujących stosunki pomiędzy mężem i żoną, rodzicami i dziećmi oraz innymi krewnymi. Dokonując analizy zjawisk społecznych na elementy, nie postępujemy dowolnie, lecz opieramy się na tej obiektywnej, empirycznej analizie i syntezie społecznej, która dokonywa się w życiu. Jeżeli socjologia idzie dalej niż życie i rozkłada dane społeczne nawet wtedy, gdy nie ma pewności, że kombinacje, które analizuje, i elementy, które wyodrębnia, są aktualnie przez kogokolwiek doświadczane jako kombinacje i elementy, dla jej zadań wystarcza, że takie doświadczanie nie jest niemożliwe i że niepodobna udowodnić, aby faktycznie nigdy nie zachodziło lub zajść nie mogło. Każda nauka musi bowiem zakładać, że dziedzina zjawisk, którą bada, jest bardziej racjonalna, niż to empirycznie stwierdzić można; żadne uogólnienie naukowe w zupełności nie pozostaje w granicach aktualnego doświadczenia. Wiemy, że tylko jednostronne i wyidealizowane pojęciowe obrazy świata tworzyć możemy, lecz bez tej jednostroności i idealizacji nauka musiałaby się ograniczyć do czystej dedukcji z jednej strony, chaotycznego opisu — z drugiej.

Nie możemy też uznać innego ontologicznego argumentu przeciwko poszukiwaniu ogólnych elementów społecznych — mianowicie, że każde zjawisko społeczne jest jedyne w swoim rodzaju, ponieważ jest tym, czym jest jako składnik świadomości osobistej lub zbiorowej, a każda

świadoma osobowość lub zbiorowość jest czymś jedynym i niepowtarzalnym. Znowu tu główna przesłanka jest prawdziwa, wnioski błędne. Każda osobowość i zbiorowość jest jedyna i niepowtarzalna, lecz jako kombinacja przedmiotów i czynności, które są nie tylko składnikami ich świadomości, nie tylko danymi ich doświadczenia względnie ich aktami, ale również i jednocześnie składnikami obiektywnego świata i w tym ostatnim charakterze mogą być doświadczane, względnie wykonywane przez nieograniczoną liczbę innych osobników lub zbiorowisk. Niezaprzeczenie, w każdym doświadczeniu, w każdej czynności istnieje strona ściśle subiektywna, którą pominąć musimy przy próbach poznawczej racjonalizacji o tyle właśnie, o ile ze względu na nią zjawiska nabierają charakteru wyłącznie osobistego; lecz też o tyle właśnie jest ona obojętna dla naszej wiedzy, gdyż to, co stanowi treść i znaczenie doświadczanego przedmiotu, formę i funkcję spełnianej czynności, jest obiektywne i subiektywny przebieg doświadczenia i działania tylko w odniesieniu do tej obiektywnej strony w ogóle poznany i określony być może. Uznając tedy w zupełności odrębność i swoistość osobowości i zbiorowości ludzkich, musimy stwierdzić, że każde z osobna zjawisko i każdy kompleks zjawisk, z których te osobowości i zbiorowości się składają, odnaleźć się może w wielu innych osobowościach i zbiorowościach. Oczywiście, nie zawsze odnajduje się faktycznie; im bardziej złożona i bogata jest jakaś kombinacja doświadczeń i czynności, tym rzadziej się *caeteris paribus* spotyka. Najbardziej złożona ze wszystkich — całkowita konkretna zbiorowość ludzka z całą jej kulturą — jest, rozumie się, absolutnie nieporównana; konkretne osobowości ludzkie (rozważane nie w swej czystej indywidualności, lecz jako kompleksy zjawisk) są tym bardziej wyjątkowe, tym mniej podobne do innych, im bogatsze ich życie kulturalne, wiadomo zaś, że nawet pomijając niwelujące wpływy społeczne, na niższych szczeblach umysłowego rozwoju już można łatwo odnaleźć daleko idące podobieństwa licznych osobników. Stosunkowo łatwiej jeszcze uogólniać konkretne kompleksy, stanowiące tylko pewną część kultury zbiorowisk lub życia świadomego osobników, jak tego dowodzą porównawcze studia etnologiczne i psychologiczne. Toteż gdy wreszcie od kombinacji zejdziemy do elementów składających się na te kombinacje, faktyczny zakres ich istnienia niezmiernie się rozszerza.

Na tym też empirycznie się opiera znana teoria jednostajności „natury ludzkiej". Odrzuciliśmy ją jako ogólną przesłankę metodologiczną, gdyż mówiąc o jednostajności natury ludzkiej, ma ona na myśli przeważnie całkowite indywidualności lub grupy w naturalnej biopsychicznej „istocie" i tej „istoty" używa dla wyjaśniania zjawisk kulturalnych, co jest naukowo wprost szkodliwe. Lecz nagromadzone dla poparcia tej teorii obserwacje, choć nie upoważniają do tych uogólnień, jakie z nich dawniejsi zwolennicy „natury ludzkiej" wysnuwali, wykazują jednak niezbicie to właśnie, co tutaj twierdzimy, że pewne elementy życia kul-

turalnego, w różnych wprawdzie kombinacjach, powtarzają się u najrozmaitszych zbiorowości ludzkich i w najodleglejszych okresach czasu [11]. Istnieją też oczywiście inne elementy, ograniczone do określonego miejsca i czasu faktycznie, choć nie zasadniczo; są też i takie, które znajdujemy u pewnych jedynie, stosunkowo nielicznych osobników, znacznie powyżej lub znacznie poniżej przeciętnego poziomu zbiorowości; są takie, które dopiero zaczynają się tworzyć i których nigdy i nigdzie przedtem nie było; a wreszcie, liczne kategorie elementów w ogóle zaistniały w pewnych okresach ewolucji ludzkości i nie znajdują się przed tymi okresami. Nie ma jednak takich, które by, gdy raz zaistnieją w obrębie ludzkiego doświadczenia i działalności, były zasadniczo niezdolne do istnienia poza jakąś jedną jedyną świadomością lub jednym jedynym momentem.

Chociaż jednak właściwym i ostatecznym zadaniem socjologii w stosunku do statycznie rozpatrywanych przedmiotów badań jest osiągnięcie teorii elementów społecznych i typowych ich kombinacji, nie staje to bynajmniej na przeszkodzie studiom dotyczącym konkretnych kompleksów danych społecznych: monografiom grup, badaniom nad złożonymi zjawiskami, jak np. ewolucja rodziny w społeczeństwach nowoczesnych, ruchy robotnicze, rewolucja, wojna, narodowość nowożytna itp. Tylko studia te nie mogą być traktowane jako wystarczające same sobie zakończone wyniki pracy naukowej na polu socjologii; ich teoretyczne znaczenie leży nie w nich samych, lecz poza nimi, w analitycznych uogólnieniach, którym służą. Każde takie studium jest zebraniem, przygotowaniem i częściowym opracowaniem materiałów do dalszych badań poszukujących elementów i typowych form ich połączenia. W tym charakterze studia konkretne stanowią niezbędne pierwsze stadium naszej nauki, niezależnie od tego, czy będą one zaczerpnięte z historii, etnografii, technologii społecznej, czy też dokonane *ad hoc* przez socjologię teoretyczną. Elementarne realności i elementarne fakty społeczne rzadko są bowiem dostępne od razu powierzchownej obserwacji, która znajduje przed sobą najczęściej dane, nie tylko skomplikowane, lecz już połączone w mniej lub więcej obszerne i mniej lub więcej systematyczne związki pod wpływem działalności praktycznej. Wiedza socjologiczna często zmuszona jest więc na początku operować tymi praktycznymi kategoriami, jakie życie społeczne narzuca naszej obserwacji, aby z danych na tej drodze konkretnych kompleksów wyodrębnić tymczasowo pewne elementy, wydzielić hipotetycznie pewne fakty elementarne i następnie dopiero sprawdzić, udokładnić i dopełnić tę analizę na drodze porównawczej. Co więcej, właś-

---

[11] Najnowsze sformułowania przesłanki jednostajności natury ludzkiej (np. R. E. Parka w „The American Journal of Sociology" 1921 [January]) metodycznie, właściwie mówiąc, nie postulują więcej niż my w niniejszej pracy. Ale po co zachowywać ten przestarzały i niedokładny termin?

nie dlatego, że te kompleksy są często wytworami świadomej działalności społecznej, przedstawiają nieraz charakter typowych kombinacji elementów z przybliżeniem wystarczającym do nadania studiom nad nimi głębszej wartości teoretycznej ze względu na problemat łączenia się elementów. Socjologia nie może więc po prostu pomijać monograficznych studiów konkretnych, lecz musi je wykorzystać, ile się da, a nawet dopełniać, w razie gdy brak przygotowanych materiałów do tego lub innego działu. W miarę dopiero, jak nagromadzenie i przygotowawcza analiza owych materiałów, zawartych w ramach praktycznych kategorii, postępuje naprzód, socjologia może przechodzić do zastępowania tych kategorii przez własne, ściśle teoretyczne i od monografii o empirycznie danych kompleksach społecznych, naśladujących monografie historii, etnografii i technologii społecznej, wznieść się do monograficznego opracowywania względnie niezależnych w swej istocie od warunków czasu i miejsca, ogólnych elementów i typowych kombinacji, na wzór np. chemii współczesnej.

## *Socjologia jako nauka nomotetyczna a «prawa rozwoju»*

Nomotetyczny charakter socjologii jest jednym z niewielu punktów, na który wszyscy niemal socjologowie się zgadzają. Na nieszczęście jednak sprawa jest zaciemniona przez to, że począwszy od Comte'a aż do ostatnich czasów większość socjologów starała się połączyć w jedną całość metodę nomotetyczną i metodę genetyczną, co ze swej strony wiąże się z rozpowszechnionym u teoretyków nauk humanistycznych w ogóle pojęciem przyczyny faktu jednorazowego i niepowtarzalnego.

Wiadomo, z jakim naciskiem Comte uwydatniał, że zadaniem socjologii jest poszukiwanie praw; główną zasługą metody pozytywnej miało być właśnie „podporządkowanie zjawisk społecznych, w ten sam sposób, jak wszelkich innych, niezmiennym prawom naturalnym" [12]. Zarazem jednak socjologia u Comte'a dąży do ujęcia jednorazowego historycznego rozwoju ludzkości i prawa socjologiczne stają się „prawami postępu". Niekiedy zdaje się wprawdzie, że Comte stoi na stanowisku badania procesów społecznych jako powtarzalnych, o tyle przynajmniej, o ile mają one w zasadniczej swej istocie być jednostajne u różnych społeczeństw. Istnieje „porządek kolejnych przemian", który „przedstawia godną uwagi stałość, objawiającą się zasadniczo w dokładnym porównaniu równoległych rozwojów, zaobserwowanych u odrębnych i niezależnych ludów" [13]. Ale to uwzględnienie powtarzalności jako podstawy praw traci wszelkie

---

[12] A. Comte, *Cours de philosophie positive*, t. 4 [Paris 1830 - 1842, 6 t.], s. 163 [cyt. wg wyd. 5, Paris 1908 — *przyp. red.*].

[13] Tamże, s. 194.

znaczenie w dalszym rozwoju koncepcji Comte'a. Okazuje się bowiem przede wszystkim, że „prawa postępu" uwydatniają się wyraźnie dopiero wtedy, gdy społeczeństwo osiągać zaczyna najwyższy znany i przewidziany stopień cywilizacji. „Prawa zasadnicze stają się tym bardziej niepowstrzymane (*irrésistibles*), a przez to tym łatwiej dające się zaobserwować, im wyższa cywilizacja, do której się stosują, ponieważ ruch społeczny, najprzód niejasny i niepewny, z natury rzeczy staje się coraz wyraźniejszy i stalszy w miarę, jak się przedłuża, przezwyciężając ze wzrastającą energią wszelkie wpływy przypadkowe"[14]. „Nauka społeczna zaczęła być możliwa dopiero, gdy się oparła [...] na analizie racjonalnej rozwoju, dokonanego aż do naszych dni w wyborowej części rodzaju ludzkiego (*dans l'élite de l'espèce humaine*), gdyż wszelka przyszłość mniej rozciągła musiała być niedostateczna"[15]. Właściwie więc chodzi mniej o ujęcie w prawa rozwoju poszczególnych narodów, raczej, i przede wszystkim, o wprowadzenie racjonalnego porządku w całkowite dzieje ludzkości. Zgodnie z tym Comte uznaje pojęcie postępu ogólnoludzkiego za ideę macierzystą (*idée-mère*) socjologii. Wiadomo zresztą, że jego słynne „prawo trzech stanów" faktycznie — pomimo prób jego interpretacji jako prawa zjawisk powtarzalnych — w jego własnych oczach nabiera charakteru prawa rozwoju ludzkości w jej całokształtcie, a stanowisko to wiąże się jasno z późniejszymi społeczno-religijnymi koncepcjami *Traité de politique positive.*

Pojęcie *prawa rozwoju* staje się ogniwem mającym połączyć w jedno genetyczne i nomotetyczne stanowiska i w tym charakterze trwa do dziś dnia. Posiada ono zresztą kilka odmiennych, bynajmniej nie zawsze ściśle rozróżnianych znaczeń. Mamy więc przede wszytkim ową pierwszą Comtowską koncepcję ludzkości jako wielości społeczeństw, z których każde przechodzi tę samą drogę rozwojową lub prawidłowo określoną odmianę tej drogi, choć zatrzymywać się może w jakimkolwiek punkcie przed dojściem do końca; prawo rozwoju jest więc tu postulatem koniecznej jednostajności lub prawidłowego zróżniczkowania ewolucji konkretnych zbiorowości ludzkich. „Prawa" tego rodzaju zdaje się mieć na myśli wielu socjologizujących historyków.

Odnajdujemy dalej drugą Comtowską koncepcję ludzkości jako jednej całości, której poszczególne społeczeństwa są nie tyle powtarzającymi się, ile raczej dopełniającymi się częściami; ludzkość jako całość przechodzi raz tylko jedną niepowtarzalną, choć skomplikowaną linię rozwojową. Jest to nie tylko typ ujęcia filozofów historii oraz historyków kultury, ale również ewolucjonistów szkoły Spencera. Przykładem takiego „prawa rozwoju" jest domniemane „prawo" Bartha o rosnącym udziale jednostki w rządach społeczeństw, wynikającym z rosnącego samouświadomienia

---

[14] Tamże, s. 197.
[15] Tamże, s. 119.

oraz wiedzy o świecie [16], lub zastosowanie zasady entropii do ewolucji ludzkości u Świętochowskiego [17]. Często ta koncepcja łączy się z pierwszą, pomimo że, jak zobaczymy, jest z nią sprzeczna. Tak np. Spencer w pierwszej części swej socjologii podaje ogólne prawa powtarzalne ewolucji społeczeństw poszczególnych, później zaś, a zwłaszcza w etyce, kreśli jednorazowy przebieg rozwoju ludzkości w ogóle; Kochanowski, który w *Echach prawieku* i we wstępie do *Nad Renem i nad Wisłą* mówi również tylko o poszczególnych społeczeństwach, w *Postępie ludzkości*, śladem Cieszkowskiego, ujmuje ludzkość jako całość; Müller-Lyer [18], mówiąc o „fazach kultury", ma na myśli bądź poszczególne narody, bądź ludzkość jako całość.

Znajdujemy wreszcie trzecie pojęcie „praw rozwoju", współistniejące nieraz z powyższymi, a polegające na tym, że wprawdzie empiryczny proces konkretny ewolucji poszczególnego społeczeństwa lub ludzkości całkowicie ująć w prawa się nie daje, lecz że u podstaw tego procesu, przy całej różnorodności i zmienności zjawisk zachodzących w różnych czasach i miejscach, zawsze i wszędzie działają te same siły zasadnicze, których stałe działanie prowadzi ewolucję społeczną w określonym kierunku i nadaje jej przebiegowi, przy całej zmienności jego treści, pewną stałą formę. Tutaj należą wszelkie naturalistyczne koncepcje, oparte na postulatach jednostajności natury ludzkiej, wpływu rasy, wpływu środowiska itp. Przyroda z tego punktu widzenia dostarcza ewolucji kulturalnej czynników stałych i procesów powtarzalnych, na których tle działalność ludzka haftuje różnorodne, zmienne, niepowtarzalne zjawiska kultury [19]. W tym znaczeniu brać należy określenie zadań socjologii u Giddingsa [20]: „Socjolog ma trzy główne zadania: po pierwsze, musi on usiłować wykryć warunki [zewnętrzne — *F.Z.*] determinujące proste zgrupowanie i zrzeszenie. Po drugie, musi on starać się odkryć prawo [psychologiczne — *F.Z.*] rządzące czynnościami społecznymi, tj. prawo subiektywnego procesu. Po trzecie, musi on również starać się wykryć prawo [socjologiczne — *F.Z.*] rządzące naturalnym doborem i trwaniem czynności, tj. prawo obiektywnego procesu". Ward, podkreślając zasadniczą nowość form społecznych powstałych w ciągu ewolucji — przede wszy-

---

[16] P. Barth, *Philosophie der Geschichte als Soziologie*, t. 1 [Leipzig 1914], s. 85--86.

[17] R. Świętochowski, *Zanik energii społecznej w świetle fizyki* [Warszawa 1920].

[18] F. Müller-Lyer, *Die Entwicklungsstufen der Menschheit*, t. 2: *Phasen der Kultur*, München 1915.

[19] „Te potrzeby, te pragnienia coraz to bardziej urozmaicone, które stanowią [...] deseń tkanki społecznej, są w swej powierzchownej różnorodności tylko pewnego rodzaju haftem na kanwie jednostajnej, którą stanowią potrzeby organiczne [...]" (A. Bochard, *Les lois de la sociologie économique*, Paris 1913, s. 95).

[20] F. Giddings, *Principles of Socjology* [*An Analysis of the Phenomena of Association and of Social Organization*, New York 1899], rozdz. 1 ' zakończenie.

stkim rozwój pierwiastka duchowego — zaznacza zarazem: „Jeżeli nie można wykazać, że społeczeństwo jest dziedziną prawdziwych sił naturalnych, postulat możliwości nauki społecznej musi być odrzucony. W przypuszczeniu zaś, że ten postulat utrzymamy, jeżeli nie można wykazać, że zjawiska społeczne mogą być kierowane, jak zjawiska fizyczne są kierowane, dzięki znajomości praw, według których zachodzą, trzeba się zrzec nadziei polepszenia społecznych warunków człowieka, jak jego fizyczne warunki zostały polepszone. Wszystko więc, co jest zasadniczo dynamiczne w socjologii, czy to w dosłownym znaczeniu tego, co ma do czynienia z jakąś siłą, czy też w swobodniejszym znaczeniu tego, co dotyczy ruchu lub postępu, zależy wprost od tych dwu zasad i stoi lub pada wraz z nimi [21].

Z powyższych trzech koncepcji „praw rozwoju" [22] pierwsza, orzekająca, że każde społeczeństwo przechodzi przez te same fazy rozwojowe w tym samym porządku, jest niemożliwa z powodów, które już wyłuszczyliśmy w poprzednich rozdziałach. „Społeczeństwo" w ściśle socjologicznym znaczeniu, jako grupa zorganizowana, nie jest jakąś jedną określoną klasą ustrojów. Istnieją liczne i różnorodne typy ustrojów społecznych, oparte na zupełnie odmiennych zasadach — wspólnym pochodzeniu rodowym, bliskości terytorialnej, wspólności religii, wspólnych interesach ekonomicznych, zadaniach technicznych, intelektualnych, politycznych; jedne są proste, inne złożone z ugrupowań tego samego typu, inne złożone z ugrupowań różnych typów. Każde z tych „społeczeństw" przechodzi przez najróżnorodniejsze fazy rozwojowe, nie dające się wcale zestawić z fazami rozwojowymi innych. Jeżeli zaś nazwę „społeczeństwo" zastosujemy do konkretnych, częściowo odosobnionych terytorialnie i organizacyjnie zbiorowości ludzkich w całokształcie ich życia kulturalnego — wiemy już, że tak pojęte zbiorowości wymykają się wszelkiej w ogóle racjonalizacji, a przede wszystkim podporządkowaniu ich ewolucji prawom ogólnym.

Koncepcja „prawa rozwoju" czy „prawa historycznego" ludzkości w jej całokształcie zbyt wyraźnie zdradza metafizyczne swe pochodzenie, aby ostać się mogła jako przesłanka naukowa. Przede wszystkim do ludzkości w ogóle stosuje się *a fortiori* to, co właśnie mówiliśmy o poszczególnych konkretnych zbiorowościach ludzkich. Ludzkość — to znaczy całokształt ludzkich osobowości, teraźniejszych, przeszłych i przyszłych, w całym konkretnym bogactwie ich doświadczenia i działalności; ludzkość innymi słowy, to wszystko, co stanowi nasz świat empiryczny, cała nasza rzeczywistość i myśl czynna, odniesione do aktualnych podmiotów,

---

[21] L. Ward, *Psychic Factors of Civilization* [Boston 1893], s. 2.

[22] Pomijamy tu koncepcję cyklicznego powrotu tych samych szeregów ewolucyjnych poszczególnych narodów lub ludzkości (*ricorsi* G. Vica) jako całkowicie sprzeczną z zasadniczymi właściwościami ewolucji kulturalnej.

pojęte jako stanowiące dziedzinę doświadczenia i działalności istot ludzkich świadomych. „Prawo rozwoju" ludzkości mogłoby być tylko prawem historycznym całego konkretnego empirycznego świata jako należące do świadomości ludzkości; a gdyby nawet takie prawa rozwoju istnieć mogły, poszukiwanie ich mogłoby być jedynie zadaniem metafizyki, nie socjologii. Jeżeli w ogóle tego rodzaju pojęcie kiedykolwiek powstać i utrwalić się mogło wśród socjologów i historyków, to jedynie dlatego, że „ludzkość" ujmowano jako gatunek istot biopsychicznych, w przeciwstawieniu do natury z jednej strony, do świata idealnego — z drugiej, tym samym zaś z zawartości „ludzkości" jako zbioru konkretnych osobowości usunięto to wszystko, co w doświadczeniu i myśleniu tych osobowości jest obiektywne, a raczej co się dało pojąć na odnośnym szczeblu naukowego postępu jako obiektywne, pozostawiając jedynie subiektywną lub na wpół subiektywną resztkę „stanów psychicznych" (chceń, uczuć, wyobrażeń itd.) indywidualnych lub zbiorowych.

Ale nie dość na tym. Nawet gdyby ograniczyć „ludzkość" do tych aktów i doświadczeń, które pozostają po odjęciu świata przyrody i świata idealnego (jak je na danym stadium wiedza nasza pojmuje), jeszcze o „prawie rozwoju" mówić by nie można. „Prawo" bowiem w tym metafizycznym znaczeniu, które tutaj posiada, znaczy nakreśloną z góry i gotową raz na zawsze absolutną konieczność serii faz czasowo po sobie następujących. Wyłącza ono tedy bezwzględnie twórczość, która jest samorzutna, wolna, nieobliczalna i nieprzewidzialna właśnie o tyle, o ile jest twórczością. Tymczasem ewolucja kulturalna ludzkości jest dlatego właśnie, i dlatego tylko, jedynym i niepowtarzalnym przebiegiem, że jest wynikiem nagromadzenia się niezliczonych aktów twórczych. W tej właśnie mierze, w jakiej ludzkość posiada historię i każdy okres jej istnienia przynosi coś, czego poprzednio nie było, pojęcie prawa rozwoju lub prawa historycznego ludzkości jest sprzeczne samo w sobie.

Trzecia koncepcja prawidłowości rozwoju, ta mianowicie, według której stałe siły, działające według stałych praw, pchają ewolucję społeczną w określonym kierunku, nie daje się utrzymać z powodów czysto logicznych, doskonale wyłożonych przez A. Naville'a. „Prawa naturalne — zauważa on — mają charakter konieczności, lecz nie mają cechy bezwarunkowości. Prawa naturalne są to stosunki warunkowe. Nie są one faktami ani nawet rzeczywistościami. Są to zależności między pierwszymi członami, które są po prostu możliwe, a drugimi członami. Ich sformułowania (*énoncés*), którym można nadać nazwę teorematów, są to twierdzenia warunkowe, które zawsze mogą rozpoczynać się od wyrazu «jeżeli» [...]. Domniemane zaś prawa historyczne byłyby czymś zupełnie innym; byłyby to stosunki realne, fakty. Formuły, w których się je wyraża, nie zawierają «jeżeli» i nie są sądami warunkowymi, lecz sądami kategorycznymi [...]. Prawa historyczne byłyby to stosunki jednocześnie konieczne i bezwarunkowe, innymi słowy — fakty konieczne. Nauka

nowożytna zaś, o ile mi się zdaje, nie może uznać współistnienia tych dwu cech. Dla niej żadna rzeczywistość fenomenalna nie jest absolutnie postawiona, żaden fakt nie jest absolutnie konieczny. Ilekroć nauka usiłuje wyjaśnić fakt przeszły, odwołuje się do dwóch czynników wyjaśniających: praw, tj. stosunków warunkowo koniecznych, oraz warunków, które zostały urzeczywistnione, lecz nie wynikają z samychże praw, nie posiadają konieczności tych ostatnich. Gdyby te warunki były inne, wynikłyby stąd inne fakty, które nauka by stwierdziła i usiłowała wyjaśnić tą samą metodą. W ten sam sposób nauka stara się przewidzieć fakty przyszłe, opiera swe przewidywania na prawach koniecznych, zastosowanych do warunków przypadkowych, które obserwacja stwierdza w teraźniejszości"[23].

Można by wprawdzie postulować, jak to czyni determinizm, że każdy splot faktycznych warunków jest wynikiem działania praw koniecznych, że teraźniejszość faktyczna bezwarunkowo i z koniecznością wypływa z faktycznej przeszłościi przyszłość równie bezwarunkowo i z koniecznością wypłynie z teraźniejszości. Postulat ten jednak, rozpatrywany w filozoficznym znaczeniu, tj. jako sąd kategoryczny o całokształcie konkretnego empirycznego świata, jest oczywiście błędny. Nauka zaś może go przyjąć tylko wtedy, gdy go zredukuje do znaczenia zasady heurystycznej, wyrażającej dążność do wyjaśnienia każdego danego stanu rzeczy przez prawa konieczne. Lecz przy tego rodzaju wyjaśnianiu danego stanu rzeczy nie tylko, jak to Naville uwydatnia w cytowanym fragmencie, natrafiamy zawsze na inny stan rzeczy, ze swej strony wymagający wyjaśnienia, ale ten ostatni jest przy tym bardziej złożony niż pierwszy i wyjaśnienie jego jest trudniejsze. Wynika to stąd, że każdy dany stan rzeczy jest konkretny i jako taki niepowtarzalny; aby go wyjaśnić, musimy go rozłożyć na fakty elementarne i dopiero każdy taki fakt elementarny z osobna pojąć jako człon koniecznego prawa. Dalej jednak, każdy taki fakt elementarny, jeślichcemy zrozumieć nie tylko konieczność jego pojawiania się *in abstracto* jako skutku pewnej przyczyny, lecz jego pojawienie się *in concreto* w danym czasie i miejscu, prowadzi nas znów do jakiegoś konkretnego stanu rzeczy, który umożliwił faktyczne działanie owej przyczyny w odnośnym czasie i miejscu. Ten kokretny stan rzeczy znów potrzebuje ze swej strony rozłożenia na elementy itd. Aby np. wyjaśnić na podstawie praw naukowych obalenie się danego drzewa pod naporem wichru w danej chwili, musimy to zjawisko rozłożyć na szereg faktów elementarnych — mechanicznej akcji każdego z uderzeń wichru, oporu stawianego przez każdy korzeń drzewa, ciążenia, które przyspieszyło upadek itd. Współistnienie tych wszystkich faktów w danej chwili i miejscu wymaga nowych wyjaśnień i analiz — każde uderzenie

[23] A. Naville, *La notion de loi historique*, „Revue de Synthèse Historique" 1904, nr 2, s. 2-3.

wichru ma swój konkretny antecedens w pewnym meteorologicznym stanie rzeczy, opór każdego korzenia prowadzi do złożonego kompleksu biologicznych zjawisk itd. Oczywiście, zwykle przy przyczynowym wyjaśnianiu pojedynczych faktów zatrzymujemy się na najbliższym ogniwie regresji. Jeżeli jednak chodzi o ujęcie *całkowitej* ewolucji dziejowej na podstawie prawidłowego działania sił naturalnych, w takim razie zatrzymać się nie możemy i znajdujemy się wobec złożoności wzrastającej w geometrycznym postępie. Tymczasem zadaniem naukowego wyjaśnienia jest, przeciwnie, postępowa redukcja zjawisk złożonych do prostszych. Deterministyczne pojmowanie kulturalnego rozwoju jest więc w sprzeczności z elementarnymi sprawdzianami naukowego ujęcia. Jeżeli socjologowie i filozofowie historii, posługujący się powyższą koncepcją praw rozwoju, tego nie widzą, to pochodzi [to] jedynie z innego błędu metodycznego, który popełniają. Mianowicie, zamiast, jak tego wymagałaby indukcja naukowa, wychodzić ze zjawisk kulturalnych empirycznie danych i szukać ich wyjaśnienia w siłach naturalnych, co by ich właśnie doprowadziło do wspomnianej regresji *ad infinitum*, wychodzą oni z sił naturalnych i dedukcyjnie starają się pojąć ewolucję kulturalną jako wynik ich stałego działania, ujmując świat kultury w ramy kategorii przyrodniczych, które jak to już wykazaliśmy dawniej, nie mają nic do czynienia z empirycznymi właściwościami zjawisk kulturalnych, jak są one nam dane w historycznej obserwacji.

Jakiekolwiek mogą być prawa rządzące życiem społecznym — a rozumie się, w istnienie tych praw całkowicie wierzymy, skoro przypisujemy socjologii charakter nomotetyczny — muszą one w odniesieniu do konkretnej rzeczywistości zachować ów charakter konieczności warunkowej, który Naville słusznie przypisuje wszelkim prawom naukowym w ogóle. Nie mogą one ująć racjonalnie niepowtarzalnego przebiegu ewolucji, tylko mniej lub więcej ogólne elementarne fakty, powtarzające się w różnych czasach i miejscach jako wyodrębnione składniki tego konkretnego przebiegu. Prawo socjologiczne, jak żadne w ogóle prawo naukowe, nie może orzec: „takie lub inne fakty z konieczności nastąpiły, czy nastąpić muszą, w takim lub innym czasie i miejscu, ponieważ takie lub inne siły działają w życiu społecznym", lecz tylko: „zawsze i wszędzie, ilekroć zajdzie fakt typu *A*, zajść musi fakt typu *B*, jeżeli działać będzie siła *S* i jeżeli inne siły nie będą jej przeciwdziałały". Faktyczna ewolucja społeczna ludzkości nie może być pojęta jako wynik samych tylko trwałych sił, stale działających zgodnie z prawami socjologicznymi, choćbyśmy nawet pominęli twórczy charakter działalności kulturalnej, gdyż w każdym okresie tej ewolucji zachodzące przemiany, nawet gdyby każda z nich z osobna dała się ująć w oderwaniu jako ogniwo koniecznego związku, wymagałyby dla swego rzeczywistego przyczynowego wyjaśnienia nie tylko znajomości wszystkich sił działających w życiu społecznym ludz-

kości i praw ich działania, lecz również uwzględnienia całkowitego konkretnego stanu rzeczy, poprzedzającego badany okres, oraz wszelkich skrzyżowań, wszelkiego współdziałania i przeciwdziałania owych sił przy danym stanie rzeczy. Każdy szczebel ewolucji społecznej z punktu widzenia praw przyczynowych jest niewyczerpanym bogactwem zjawisk, nie dającym się w ogóle naukowo odtworzyć.

Socjologowie, wierząc w to, że ewolucja ludzkości jest kierowana przez stałe prawa, uprzytamniają sobie wprawdzie mniej lub więcej niemożliwość wyjaśnienia wszystkich zjawisk składających się na konkretny przebieg ewolucyjny, lecz wyraźnie lub domyślnie zakładają, że istnieją zjawiska pierwszorzędne, ważne dla przebiegu ewolucyjnego, i wtórne, odgrywające rolę mniej ważnych perturbacji, i że wystarczy wykryć prawa pierwszych, aby wyjaśnić przebieg ewolucyjny z dostatecznym dla naszych zadań poznawczych przybliżeniem. Założeniu temu — które znajdujemy również u większości historyków — dał już wielokrotnie wyraz Comte. U niego również znajdujemy sformułowaną zasadę, która w szkole statystycznej znalazła szerokie zastosowanie — zasadę neutralizowania się perturbacji przy wielkich liczbach [24]. Nie ulega oczywiście wątpliwości, że w każdym społeczeństwie i w każdym okresie ewolucji istnieją zjawiska — raczej klasy zjawisk — dominujące, czy to wskutek absolutnej przewagi sił będących u podstaw tych zjawisk, czy też wskutek wzajemnego równoważenia się innych sił, których inne znów zjawiska są wyrazem. Temu zawdzięcza historia swą możność przybliżonej charakterystyki epok i procesów dziejowych u poszczególnych konkretnych społeczeństw. Lecz dla wyjaśnienia ewolucji społecznej za pomocą praw rządzących działaniem sił trwałych, to istnienie zjawisk dominujących nie ma znaczenia, po prostu dlatego, że nie ma klasy zjawisk, która by zawsze i wszędzie dominowała w życiu społecznym; dlatego właśnie historia musi inaczej charakteryzować każdy okres, każde społeczeństwo. Statystyczna szkoła w socjologii odwołuje się do trwałości sił warunkujących zjawiska elementarne, związane z życiem biologicznym, takie np. jak ruch ludności. Lecz te zjawiska bynajmniej nie są społecznie dominujące. Znaczenie ich jako trwałego współczynnika życia społecznego zależy od wszystkich innych, zmiennych współczynników i samo ciągłym ulega zmianom; w rzadkich jedynie chwilach, np. w razie nadzwyczajnej śmiertelności wywołanej przez zarazę, głód lub wojnę, wysuwają się one na plan pierwszy jako odrębne i niezależne czynniki ewolucji społecznej, powodujące przekształcenia działalności i wartości społecznych. Historyczny

---

[24] *„Les lois de la dynamique sociales doivent être nécessairement d'autant mieux saisissables qu'elles concernent des populations plus étendues où les perturbations secondaires ont moins d'influence"* (A. Comte, *Cours de philosophie positive*, t. 4, s. 197).

charakter ewolucji społecznej na tym właśnie polega, że coraz to nowe siły działać zaczynają, że coraz to inne typy zjawisk przeważają, że coraz to inne prawa socjologiczne uzyskują aktualną doniosłość w życiu społecznym.

## *Krytyka przyczynowości historycznej*

O ile tedy socjologia poszukiwać ma praw zjawisk społecznych, nie może się łudzić, aby prawa te pozwoliły jej wyjaśniać ewolucję społeczną; zadania nomotetyczne i zadania historyczno-genetyczne nie mogą być ze sobą połączone. Niemożliwość ta ma głębsze jeszcze źródło niż powyżej uwydatniona sprzeczność pomiędzy konkretnością, niepowtarzalnością, faktyczną kategorycznością dziejowego przebiegu a abstrakcyjnością, powtarzalnością, hipotetycznością, wymaganą przez prawa naukowe. Rozdział pomiędzy metodą nomotetyczną a historyczną idzie dalej; mianowicie, wyjaśnienie za pomocą praw opiera się na zasadzie przyczynowości, tymczasem wyjaśnienie genetyczne zasadę tę wyłącza.

Ta ostatnia teza staje w sprzeczności z poglądami znacznej większości historyków, o ile poglądy te nie spoczywają na nieścisłości terminologicznej; słusznie bowiem stwierdza Simiand: „jak chwiejne i źle określone jest pojęcie przyczyny u naszych metodologów historii" [25]. Tego rodzaju terminologiczną nieścisłość znajdujemy np. u Berra: „Poszukiwać przyczyny, to znaczy usiłować zrozumieć zmianę, zdać z niej sprawę. Jest tylko jeden sposób zdania z niej naprawdę sprawy: to jest wykrycie *dlaczego*?" [26]. Podobną nieścisłość spotykamy u Bernheima w zdaniu: „Przyczynowość jest [...] pojęciem orzekającym, że wszystko, co jest pomyślane jako istniejące lub stające się, ma determinującą rację lub racje" [27]. Można było identyfikować przyczynę z racją istnienia za czasów Leibniza; dziś jednak, w obliczu tego sprecyzowanego pojęcia przyczynowości, jakie znajdujemy w nauce współczesnej, tak szeroka definicja jest nie na miejscu. Bardziej zacieśnioną, lecz wprost przeciwną naszej, koncepcję przyczynowości znajdujemy u Xénopola, który dzieli nauki w ogóle na „nauki faktów powtarzalnych, czyli praw, i nauki faktów następczych, czyli serii", zaliczając do pierwszego typu nauki przyrodnicze, do drugiego historię [28]. Według Xénopola właściwym polem zastosowania zasady przyczynowości jest dziedzina „faktów następczych" (*fatis de succession*), ponieważ „nauki o faktach powtarzalnych,

---

[25] F. Simiand, *Méthode historique et science sociale*, „Revue de Synthèse Historique" 1903, s. 15.

[26] H. Berr, *La synthèse historique* [Paris 1911], s. 46.

[27] E. Bernheim, *Lehrbuch der historischen Methode*, Leipzig 1903, s. 95.

[28] A. Xénopol, *Les sciences naturelles et l'histoire*, „Revue de Synthèse Historique" 1903.

a zwłaszcza o faktach materialnych, nie zajmują się zwykle przyczynami zjawisk; badają jedynie, *jak* rzeczy się dzieją, a pozostawiają najczęściej na uboczu pytania «dlaczego»" [29]. Przyczynę zaś definiuje on w sposób następujący: „Aby znaleźć przyczynę zjawiska, trzeba starać się przeniknąć tajemnice jego genezy [...]. Zjawisko jest zawsze wytworem siły naturalnej, działającej w pewnych w warunkach istnienia. Przyczyna nie jest wypływem (*n'est due*) ani siły samej, ani warunków samych [...]. Połączone działanie obu tych pierwiastków jest niezbędne dla zdeterminowania pojawienia się zjawiska" [30]. Przyczynowość w tym znaczeniu stosuje się w doskonalszej mierze do faktów następczych niż do faktów powtarzalnych. Przez fakty następcze rozumie Xénopol „[...] fakty pojedyncze, mniej lub więcej ogólne w przestrzeni, których przeznaczeniem jest pojawienie się raz tylko jeden w prądzie czasu lub które, nawet jeżeli się powtarzają, czynią to w taki sposób, że ich część niepodobna jest ważniejsza od części podobnej; innymi słowy, fakty pojedyncze, mniej lub więcej ogólne w przestrzeni, które są zindywidualizowane w czasie. Jak powstają te fakty? Z konieczności zawsze przez działanie sił indywidualnych materii lub umysłu poprzez okoliczności istnienia" [31]. „Fakty indywidualne, rozwijające się w trwaniu, mają bezmiar czasu jako ramę, w której przejawia się ich przyczynowość, a ponieważ od szczebla do szczebla przyczyna ta, ze względu na swą stronę ogólną, może zawsze być cofana aż do nieskończoności, kwestia przyczyny ostatecznej jest, że tak powiem, wyłączona i wyjaśnienie przyczynowe faktów następczych może być uważane za kompletne i ostateczne. Oto bez wątpienia wyższość wiedzy o faktach następczych nad wiedzą o faktach powtarzalnych, których przyczynowość jest zawsze tylko na krótki dystans i natrafia wprędce na tajemnice bytu, na przyczyny ostateczne" [32].

Nie możemy wdawać się tu w szczegółowe badania nad zagadnieniem przyczynowości, uwydatnimy jedynie jego część zasadniczą, z której wynika, że zasada przyczynowości, ściśle określona, nie stosuje się do dziejów, o ile są one pojawianiem się zjawisk obiektywnie *nowych*. Nie potrzebujemy iść tak daleko jak Simiand, według którego „Zjawisko indywidualne, jedyne w swoim rodzaju, nie ma przyczyny" [33], znaczyłoby to bowiem rezygnację z przyczynowego wyjaśnienia zjawisk konkretnych w ogóle; każde zjawisko konkretne bowiem, rozpatrywane w całym bogactwie treści i znaczeń, jest jedyne w swoim rodzaju, choćby jako jedyna kombinacja licznych zjawisk elementarnych powtarzalnych; dokładnie ta sama kombinacja wszystkich tych samych elementów nigdy bowiem

---

[29] A. Xénopol, *La causalité dans la succession*, „Revue de Synthèse Historique" 1904, nr 1, s. 270.

[30] Tamże, s. 274 - 275.

[31] Tamże, nr 2, s. 9.

[32] Tamże, s. 17.

[33] F. Simiand, *Méthode historique et science sociale*, s. 15.

powtórzyć się nie może, chyba że jest to kombinacja typowa, z której wyłączyliśmy elementy mniej ważne i którą tym sposobem sprowadziliśmy do ograniczonego racjonalnego wzoru. Ale zjawisko nowe, które nie da się sprowadzić do dawnych powtarzalnych składników, lecz jest objawem twórczego rozwoju, istotnie nie ma przyczyny przy pierwszym swym pojawieniu się. Wyjaśnienie takiego zjawiska wymaga bowiem nie tylko wytłumaczenia *faktu jego pojawienia się*, lecz również *jego empirycznej istoty*, która jest nowa w sferze doświadczenia, czyli musi być nie tylko wyjaśnieniem zmiany lub stanu, lecz również zaistnienia przedmiotu jako takiego lub czynności jako takiej.

Podkreślić zaś należy z całym naciskiem, że pojęcie przyczyny w naukowym znaczeniu stosuje się tylko do *faktów*, nie do *istoty* przedmiotów lub ich właściwości, do zmian lub stanów, nie do treści i związków, które podlegają zmianom lub stanom, które przekształcają się lub trwają. Fizyk nie pyta o przyczynę istnienia świata w ogóle jako treści doświadczalnej lub o przyczynę ciążenia jako stosunku realnego, lecz o przyczyny faktów dotyczących światła, o przyczyny zmian zachodzących w stosunku ciążenia [34]. Pojęcie przyczyny w średniowiecznym znaczeniu tego słowa, przyczyny Arystotelesowskiej, która by była jednocześnie racją realną faktu i istoty, która by wyjaśniała nie tylko zmiany treści i związku przedmiotów, lecz i samo to, że przedmiot lub przedmioty o takiej lub innej treści i związkach w ogóle zaczęły istnieć w świecie empirycznym — to pojęcie łączy w sobie dwa niewspółmierne postulaty, które nie mogą współistnieć w zakresie tego samego badania. Nauka poszukująca jedynie przyczyn faktów, nie istot, nie może odpowiedzieć na pytania w rodzaju: jaka jest przyczyna powstania słońc i planet w ogóle? Dlaczego jest siła ciążenia? Dlaczego istnieją ludzie lub konie? Dlaczego żył Aleksander Macedoński lub Bucefał? Dlaczego istnieją państwa narodowe w ogóle lub państwo francuskie w szczególności? Dlaczego powstała rodzina i małżeństwo, ustrój kapitalistyczny, *Boska komedia*, *Madonna Sykstyńska*, *Krytyka czystego rozumu*? Z naukowego stanowiska bowiem, przy użyciu naukowej zasady przyczynowości, wyjaśnienie tego, dlaczego w ogóle zaistniał przedmiot o takiej, a nie innej istocie, leży nie w jakichś bezpośrednich, dających się wyodrębnić i ująć racjonalnie przyczynach, lecz w całej sferze świata empirycznego, do której ten przedmiot należy — w całej rzeczywistości nieorganicznej, w całej przeszłej ewolucji istot żyjących i ich otoczenia, w całych dziejach kultury ludzkiej. Nie chodzi tu jedynie, jak przy wyjaśnieniu kompleksów zja-

---

[34] Twierdzenie Xénopola, że nauki przyrodnicze „nie zajmują się zwykle przyczynami zjawisk, lecz badają jedynie, jak się rzeczy dzieją”, polega na nieporozumieniu. Badania nad formą przebiegu faktów naturalnych odbywają się już w ramach stosunków przyczynowych; nauka rozpoczyna od wykrycia stosunku przyczyny i skutku i dopiero na tej podstawie usiłuje w dalszym ciągu ściślej określić proces przyczynowy.

wisk powtarzalnych, których istota już przedtem w innych zjawiskach istniała, o regresję od przyczyny do przyczyny, o której mówi Xénopol i przy której można się zatrzymać w każdym dowolnym punkcie, uważając wyjaśnienie za wystarczające; nie, tutaj z góry tylko wyczerpanie *wszystkich* czynników w ich absolutnym całokształcie mogłoby być odpowiedzią zadowalającą, wystarczającym wyjaśnieniem. Nie ma w ogóle w sferze zjawiskowej żadnego poszczególnego zjawiska, które by było konieczną i wystarczającą *przyczyną zaistnienia w empirycznym świecie* jakiejś nowej treści czy znaczenia lub nowej formy czy funkcji. Dopiero gdy jakiś system przedmiotów lub czynności jest już gotowy i określony, nauka może odnosić poszczególne fakty zachodzące w tym systemie do innych poszczególnych faktów w obrębie tegoż systemu, jako do ich przyczyn.

Nie znaczy to, aby wyjaśnienie zjawisk nowych było w ogóle niemożliwe; znaczy jedynie, że wyjaśnienie to nie może być przyczynowe, lecz musi odwołać się do zasady twórczości. Bez twórczości nic istotnie nowego w świecie pojawić się nie może. Nawet nowa kombinacja dawnych elementów nabiera empirycznie charakteru nowego zjawiska tylko wtedy, gdy dołącza się doń akt twórczy podmiotu, który kombinację elementów ujmuje jako nową całość, nadaje jej to, co pewne szkoły psychologiczne, mówiąc o syntezach doświadczeń, nazywają „jakość kształtu", *Gestaltqualität*. Nowe zjawisko to albo czynność oryginalna, albo nowy wytwór czynności twórczej. Czynność, jak już wiemy, nie ma i nie może mieć przyczyny; poprzednie czynności determinują ją wprawdzie idealnie, lecz nie realnie; są racją logiczną jej formy, o ile ta forma nie jest oryginalna, ale nie przyczyną jej spełnienia. Gdybyśmy chcieli wyjaśnić przyczynowo, dlaczego dany osobnik w danej chwili czynność tę faktycznie spełnił, musielibyśmy uwzględnić całkowitą jego przeszłość, wszystkie jego czynności i doświadczenia poprzednie; ale i to pozostawiłoby niewytłumaczonym *nowy* charakter tej czynności. Wytwór czynności zaś nie może być pojęty jako skutek, którego czynność byłaby przyczyną, ponieważ on nie jest koniecznym jej wynikiem, ona zaś nie jest dostatecznym jego warunkiem. Gdyby czynność posługiwała się innymi materiałami i narzędziami, wytworzyłaby coś innego. Dla wyjaśnienia przyczynowego jej wytworu trzeba by więc wziąć pod uwagę *wszystkie* realne warunki jej działania. Mówimy „wszystkie realne warunki", pamiętać bowiem należy, że bliższa determinacja tych warunków, wybór niektórych tylko przedmiotów, jako materiałów i narzędzi, z całej indywidualnej lub zbiorowej sfery doświadczenia jest już dziełem czynności operującej nad danymi zawartymi w tej sferze. Czynność nie jest „siłą naturalną", której pewne, z góry określone warunki są niejako narzucone z zewnątrz w postaci gotowej realnej sytuacji. Jest ona przebiegiem podmiotowym, idealnym, który swą sytuację sam tworzy; jeżeli na jej wynik wpływają takie tylko a nie inne przedmioty i związki, to dla-

tego, że czynność te właśnie przedmioty i związki wybrała do zużytkowania z całokształtu danych konkretnych warunków, do których, prócz zużytkowanych, należało jeszcze mnóstwo innych przedmiotów; przy czynności w wysokim stopniu oryginalnej i twórczej należałoby uwzględnić wszystkie przedmioty, które kiedykolwiek wchodziły w zakres doświadczenia działającego podmiotu, gdyż wszystkie one stanowią skarbnicę, z której twórczość jego czerpać może. Warunki działania wtedy tylko są faktycznie ograniczone z góry i przyczynowę wyjaśnienie wyniku działania przestaje być niemożliwością, gdy czynność, powtarzając się, uzależnia się od określonych warunków; ale wtedy właśnie przestaje ona być oryginalna, wynik jej przestaje być nowy i wchodzimy na teren faktów powtarzalnych.

Wyjaśnienie zjawisk istotnie nowych przestaje być zadaniem nierozwiązalnym dopiero wtedy, jeżeli się zadowala tym, co w odnośnych zjawiskach jest absolutnie nowe, pomija zaś wszystko, co daje się pojąć jako wynik przeszłych czynności lub przedistniejących realności. Nowa czynność w swej oryginalności jest z tego punktu widzenia wyjaśniona wtedy, gdy — po usunięciu wszystkiego, co przedstawia się w niej jako wyraz przyzwyczajeń, pragnień, chęci, uczuć działającego osobnika względnie zbiorowości, wszystkiego, co jest uwarunkowane przez jego indywidualną przeszłość i o tyle właśnie jest nowe — nawiążemy ją do jakiejś idealnej linii rozwojowej jako dalszy jej ciąg nie dający się sprowadzić do stadiów poprzednich, gdy zrozumiemy jej rolę historyczną w jednorazowym przebiegu ewolucji, jako zupełnie nowego ogniwa takiej lub innej funkcji kulturalnej. Tak np. działalność twórczą uczonego, artysty, męża stanu pojmujemy i wyjaśniamy *jako nową* nie wtedy, gdy sięgamy do jego psychologicznie pojętej przeszłości i próbujemy ją wyprowadzić z jego indywidualnych i ogólnoludzkich ustalonych cech psychologicznych, lecz wtedy, gdy ją włączymy w obiektywny przebieg rozwoju nauki, sztuki, życia politycznego i określimy, co mianowicie przynosi ona niebywałego dotąd, w jakim kierunku stanowi innowację w stosunku do przeszłości. Wtedy zadanie nasze jest proste, jasne i rozwiązalne. Podobnie też, wytwór czynności o tyle właśnie jest wyjaśniony przez czynność samą, o ile w nim występuje pierwiastek oryginalny, nie dający się pojąć na mocy znajomości tych warunków realnych, w których ten utwór powstał. Czynność nie wystarcza do wyjaśnienia wytworu w jego całości, lecz musimy się do niej, i do niej jedynie, odwołać dla zrozumienia genezy tego, co w tym wytworze nie zależy od danych tej czynności materiałów i narzędzi, co pozostałoby nawet wtedy, gdyby czynność działała w zupełnie innych warunkach; to jest jedyny element, który czynność sama przez się dostatecznie tłumaczy.

Jasne jest, że takie wyjaśnienie nowych zjawisk na zasadzie twórczości jest antytezą wyjaśnienia przyczynowego, którego najistotniejszym dążeniem jest właśnie sprowadzanie teraźniejszości do przeszłości i prze-

widywanie przyszłości na podstawie teraźniejszości. Zasada twórczości, jako rzeczywista zasada heurystyczna używana do wyjaśnienia zjawisk, nie jest poszczególnym wypadkiem zasady przyczynowości, lecz jest całkowicie różna i niezależna od tej ostatniej i dopełnia ją. Nie pozwala ona wyjaśniać *faktów*, których realizacja zależy przyczynowo od innych realnych faktów; ale za to zadaniem jej jest właśnie wyjaśnienie *istoty* empirycznej zjawisk bez względu na warunki ich aktualizacji. Obie zasady są więc wynikami analizy niezróżniczkowanego metafizycznego pojęcia przyczyny jako podstawy zarówno faktu, jak istoty. Obie mogą być uważane, jeśli kto chce, za wyraz zastosowania ogólnologicznej zasady racji dostatecznej do historycznie danych zjawisk; każda z nich jednak do innej strony tych zjawisk się stosuje. Jakkolwiek zaś pełne wyjaśnienie konkretnych zjawisk, zawierających w sobie zarówno element nowości, jak powtarzalności, byłoby osiągnięte dopiero za pomocą połączenia obu zasad w jedną, jednakowoż w granicach wiedzy empirycznej połączenie takie logicznie uskutecznić się nie da. Wprowadzenie twórczości jako jednego z czynników zjawiska historycznego obok wpływów przyczynowych uniemożliwia zarówno racjonalne stosowanie obu zasad, gdyż twórczość *ex definitione* zawiesza lub przeszkadza w działaniu przyczyn, przyczynowość zaś, zmuszając do traktowania tego, co nowe, jako koniecznego wyniku tego, co było, staje na przeszkodzie uwzględnieniu twórczości.

## *Rozdział nomotetycznych (głównych) i genetycznych (wtórnych) zadań socjologii*

Punkt widzenia genetyczny i nomotetyczny muszą być więc bezwarunkowo rozdzielone w nauce, gdyż zasadniczym problematem pierwszego jest wyjaśnienie tego, co się w dziejach pojawia po raz pierwszy, zasadniczym problematem drugiego — wyjaśnienie pojawiania się wielokrotnie tych samych dawnych zjawisk, a te dwa problematy wymagają dla swego rozwiązania dwu niewspółmiernych, nie dających się pogodzić zasad — pierwszy zasady twórczości, drugi zasady przyczynowości. „Nauka nomotetyczna" i „nauka wyjaśniająca zjawiska przyczynowo" są to synonimy. O ile chodzi o ujęcie zmian czasowych, nie ogólność w przeciwieństwie do indywidualności[35] stanowi centralną różnicę pomiędzy metodami nauk nomotetycznych a historycznych, lecz trwanie lub bierne powtarzanie się zjawisk w istocie swej identycznych, w przeciwieństwie do twórczego pojawiania się zjawisk w istocie swej coraz to nowych, oryginalnych. Zjawisko może być „zindywidualizowane w czasie", jak to na-

[35] H. Rickert, *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung*, Tübingen 1896 - 1902 (2 wyd. 1913).

zywa Xénopol, z dwu racji: ponieważ jest wynikiem rzadkiej kombinacji przyczyn — a wtedy indywidualizacja jest tylko względna, dla pewnego okresu — i zjawisko rozkłada się na elementy, z których każdy już był i będzie znów i dlatego jest członem prawa; albo ponieważ jest czymś, czego dotąd nie było, a wtedy samo pojawienie się tego czegoś po raz pierwszy jest oczywiście absolutnie indywidualnym zdarzeniem, nierozkładalnym na przyczynowe procesy. Rzadka kombinacja przyczyn może się faktycznie nigdy nie powtórzyć, przynajmniej w dostępnym nam czasie, a jednak każda przyczyna z osobna poddaje się prawom; nowe zjawisko może później trwać lub powtarzać się nieograniczenie w swej całości, a jednak pierwsze jego powstanie wymyka się nie tylko spod wszelkich praw, ale spod przyczynowego ujęcia w ogóle. Oczywiście konkretne historyczne zjawiska dają się rozpatrywać, z różnymi stopniami przybliżenia, albo jako kombinacja wyników przyczynowych, albo jako wyniki twórczości; lecz metodologia musi te dwa źródła historycznej indywidualizacji dokładnie rozróżnić, gdyż nauka musi wybierać, które z nich uwzględnić pragnie przy stawianiu problematu.

Jak niedostatecznie metodologowie historii zdają sobie sprawę z powyżej wykazanej niewspółmierności przyczynowego punktu widzenia ze ściśle historycznym, dowodzi również pojęcie „przyczynowości psychicznej" w tym znaczeniu, które nadają mu historycy. Tak np. Bernheim mówi: „Historyczne poznanie ma do czynienia z przyczynowymi związkami zjawisk, które z istoty swej są zdeterminowane przez przyczynowość psychiczną i dlatego z istoty swej mogą być tylko pojęte i regresywnie wyjaśnione na mocy swych jakościowo różnych celów, nie zaś wyprowadzone progresywnie z ogólnych praw i podporządkowane pojęciom przyczynowym" [36]. Owa „przyczynowość psychiczna" tak pojęta jest próbą jednoczesnego uwzględnienia dwu cech życia świadomego w ogóle, które nie mogą być bez sprzeczności uwzględnione razem w naukowym wyjaśnieniu. Prawdą jest, że z pewnego punktu widzenia pewna strona zjawisk historycznych występuje w związkach przyczynowych, lecz ze względu na tę właśnie stronę zjawiska owe mogą być wyprowadzone progresywnie z ogólnych praw i podporządkowane ogólnym pojęciom [37]. Prawdą jest również, że z innego punktu widzenia inna znów strona zjawisk świadomych nie może być wyprowadzona z ogólnych praw ani podporządkowana pojęciom ogólnym, gdyż każde jest nieprzewidziane i jego pierwsze pojawienie się jedyne; lecz ze względu na tę właśnie stronę zjawiska owe nie mogą również być regresywnie wyjaśnione jako przyczynowo uwarunkowane.

---

[36] E. Bernheim, *Lehrbuch der historischen Methode*, s. 125.

[37] Sprawę jakościowego charakteru zjawisk społecznych rozważymy w rozdziale o prawach socjologicznych; przekonamy się, że ten jakościowy charakter nie staje na przeszkodzie ścisłości praw.

Nie chcemy jednak twierdzić, aby nauka poszukująca praw nie mogła używać metody genetycznej ani też, przeciwnie, aby nauka genetyczna nie miała prawa posługiwać się zasadą przyczynowości; chodzi tylko o to, aby odnośne klasy zagadnień były zupełnie ściśle rozgraniczone i aby dana nauka dokładnie zdała sobie sprawę z tego, jaki typ wyjaśnienia jest dla niej podstawowy. Ponieważ bowiem każde zjawisko kulturalne jest w pewnej przynajmniej mierze nowe, a zarazem w pewnej przynajmniej mierze jest trwaniem lub powtórzeniem czegoś, co już było, więc do każdego obie metody zastosować można; ponieważ jednak żadna metoda po szczególe nie jest w stanie go wyczerpać, a obu w jedną połączyć niepodobna, więc jedynym wyjściem dla nauki pragnącej dokładnie poznać swą dziedzinę jest obranie jednej z metod za główną wytyczną postępowania i odwoływanie się do drugiej dopiero wtedy, gdy pierwsza dojdzie do ostatecznych swych granic, przybliży się możliwie jak najbardziej do dokładnego i całkowitego ujęcia swego przedmiotu. To przybliżenie opiera się na dwóch przesłankach. Po pierwsze, jak już wiemy, są zjawiska, w których pierwiastek nowości, są inne, w których pierwiastek tożsamości do tego stopnia przeważa, że pierwiastek przeciwny może być ignorowany bez poważnej szkody dla naukowego wyjaśnienia. Takie zjawiska więc z natury rzeczy nadają się do użycia albo jednej, albo drugiej metody. Po drugie, w odniesieniu do zjawisk, w których pierwiastek wymykający się z zakresu danej metody nie może być ignorowany, metoda ta jednak może wziąć istnienie tego pierwiastka pod uwagę i samo to istnienie starać się wyjaśnić z własnego punktu widzenia, zdeterminować go jako faktyczną perturbację, lecz zrozumiałą i obliczalną perturbację tego specyficznego racjonalnego porządku, który ta metoda wykryć się stara w swej dziedzinie świata kultury. Tak więc metoda genetyczna może w samejże twórczości szukać źródeł procesów nietwórczych, i odwrotnie, metoda nomotetyczna może starać się nawiązać fakty wzrostu lub zaniku twórczości do pewnych warunków realnych, dających się wyjaśnić przyczynowo. Dopiero reszta pozostająca po najdalszym możliwym na danym poziomie naukowym rozszerzeniu odnośnej metody może i winna być poddana racjonalizacji z punktu widzenia metody przeciwnej.

Otóż faktem jest, że historia jest nauką genetyczną *par excellence*, gdyż dąży do możliwie dokładnego odtworzenia jednorazowego przebiegu dziejowego. Metoda nomotetyczna w każdym razie odgrywać w niej może tylko rolę pomocniczą i drugorzędną; jako nauka o całościach bowiem historia nie jest w stanie wykrywać praw własnych, skoro, jak widzieliśmy, ewolucja konkretnych całości nie poddaje się prawom, lecz musi być rozbita na fakty elementarne. Historia musi tedy czerpać te prawa, którymi się posługiwać pragnie, z innych nauk. Głównym jej zadaniem jest w każdym razie wyjaśnienie zjawisk nowych za pomocą zasady twórczości (indywidualnej czy zbiorowej); dopiero tam, gdzie oczywiste

się staje, że twórczość natrafia na granice realne, których faktycznie przekroczyć nie może, punkt widzenia przyczynowy odzyskuje swe prawa. Brak jednolitości i systematyczności naukowej, który dotychczas stwierdzić można w syntezie historycznej, pochodzi, naszym zdaniem, głównie z nie dość ścisłego rozgraniczenia tych dwóch niewspółmiernych typów ujęcia i to nie tylko z przenoszenia metody przyczynowej na zjawiska, które powinny by być ujmowane genetycznie, lecz zwłaszcza z nieprawnie sankcjonowanego przez metodologów łączenia przyczynowości i twórczości przy wyjaśnianiu tego samego zjawiska.

Co do socjologii zaś nie ulega wątpliwości, że metoda nomotetyczna odgrywać w niej winna rolę podstawową; wszak wszystkie jej wysiłki dotychczasowe w tym kierunku zdążały, choć najczęściej błędnymi drogami. Bezcelowe byłoby powtarzanie, streszczanie i uogólnianie genetycznych badań historii; historia sama w swoim zakresie da sobie radę. Tymczasem socjologia jest jedyną nauką, która może się podjąć zastosowania metody nomotetycznej do zjawisk społecznych. Zadaniem jej tedy jest rozszerzanie pojęcia prawa przyczynowego na wszystkie zjawiska społeczne, w których przeważa pierwiastek trwałości i powtarzalności; wtedy zaś, gdy natrafia na zjawiska, których twórcze cechy zbyt są wybitne, aby je pominąć można, winna ona starać się wyjaśniać przyczynowo przynajmniej powtarzalne warunki społeczne, w których faktycznie twórczy rozwój ulega przyspieszeniu lub zwolnieniu. Nie jest to jednak oczywiście wyjaśnienie czynności twórczej w jej specyficznej formie i funkcji ani wyjaśnienie wyników twórczości; czynność bowiem pomimo danych warunków społecznych mogła była zostać niespełniona, wyniki jej zaś wprowadzają w sferę życia społecznego coś, co nie jest skutkiem przeszłości, a co w dalszym ciągu swego trwania dołączy się, jako *nowe* ogniwo przyczynowe, do całokształtu nomotetycznie ujmowanych zjawisk.

Przedmiot socjologii, zaznaczyć tu należy, lepiej nadaje się do stosowania metody nomotetycznej niż przedmioty innych nauk humanistycznych, prócz może językoznawstwa i teorii religii. Przede wszystkim bowiem w sferze zjawisk społecznych tempo ewolucji kulturalnej jest powolniejsze niż w sferze intelektualnej, prawno-państwowej, ekonomicznej, technicznej; twórczość odgrywa stosunkowo mniejszą rolę, trwanie i powtarzanie się przeważa. A zarazem, o ile w ogóle warunki przyczynowo zdeterminowane mają znaczenie dla twórczości, warunki społeczne, jak to już widzieliśmy, ważniejsze są dla wzrostu i rozwoju twórczości kulturalnej we wszelkich dziedzinach niż jakiekolwiek inne; nomotetyczna metoda w socjologii może więc osiągnąć dokładniejsze przybliżenie w wyjaśnianiu nawet tych zjawisk, których pierwiastek twórczy nie daje się ignorować, niż np. w teorii nauki, sztuki lub techniki. Socjologia musi tylko zdać sobie sprawę, że prawa przyczynowe stosować się mogą tylko do zjawisk *elementarnych*, nie do kompleksów (przede wszystkim *nigdy*

do zmian całkowitych zbiorowisk ludzkich), że tedy nomotetyczne jej zadania łączą się ściśle z jej zadaniami analitycznymi.

Nawet jednak po najdalszym rozszerzeniu metody nomotetycznej pozostaje w dziedzinie życia społecznego reszta faktyczna, nie dająca się ująć w prawa,, nie podległa przyczynowości. Ta reszta — to przebieg ewolucji społecznej, pojawianie się w ciągu dziejów coraz to nowych zjawisk, nowych w swej empirycznej istocie. Są to, jak się szczegółowo przekonamy w dalszym ciągu niniejszego dzieła, nie tylko nowe kombinacje konkretne, nie tylko nieznane przedtem typy kombinacji, lecz elementy, których nigdy przedtem nie było. Z nowymi kombinacjami metoda nomotetyczna może dać sobie radę; nowe elementy, gdy już powstały, same z czasem wchodzą w związki przyczynowe; ale próżno byłoby zamykać oczy na to, że żadne nomotetyczne dociekania ich absolutnej genezy wytłumaczyć nie mogą. Tutaj więc występują te ramy historyczne, w których poszukiwanie praw socjologicznych musi raz na zawsze pozostać zamknięte, tak samo zresztą, jak u wszelkich nauk nomotetycznych, choć nauki o przyrodzie nieorganicznej chętnie te ramy ignorują. Działanie każdego prawa socjologicznego jest faktycznie ograniczone w przeszłości, rozpoczyna się dopiero z chwilą, gdy w przyczynowo niepojęty sposób powstały zjawiska, do których się ono stosuje. Gdyby jeszcze pierwsza geneza wszystkich klas elementarnych zjawisk społecznych odnosiła się do przeszłości tak odległej i niedostępnej, jak np. powstanie elementów chemicznych, można by tę kwestię usunąć poza zakres badań pozytywnych. Ale niektóre przynajmniej — nie chcemy z góry orzekać, jak liczne stosunkowo — klasy elementarnych zjawisk społecznych powstały w okresie bezpośrednio lub pośrednio dostępnym empirycznemu badaniu. Musimy więc zająć wobec tego problematu stanowisko.

Gdyby istniały już w zakresie historii syntetyczne studia specjalne nad ewolucją społeczną, socjologia mogłaby po prostu posługiwać się ich wynikami. Studiów takich jednak, które by zadowoliły wymagania socjologii, dotychczas nie ma. Nawet sam porządek powstania zasadniczych form i treści społecznych nie jest jeszcze należycie ustalony głównie z tego powodu, że dzieła zajmujące się ewolucją społeczną traktowały tę ostatnią wspólnie z ewolucją techniczną, ekonomiczną, intelektualną, religijną, często w zależności od tych dziedzin. Tym mniej zaś może być mowy o zadowalającym wyjaśnieniu genetycznym tych nowych form i treści. Socjologia musi więc sama zakreślić owe ramy dla swoich badań nomotetycznych, odtwarzając przynajmniej opisowo dzieje elementarnych typów życia społecznego.

Rozważmy teraz dokładniej, w jaki sposób ma socjologia wypełnić swoje zadania: analizę konkretnych zjawisk społecznych na elementy, poszukiwanie praw przyczynowych zmian społecznych oraz ogólne ujęcie ewolucji elementarnych form i treści, do których te prawa się stosują.

# IV. Elementy socjologiczne

## *O układach społecznych*

Podzieliliśmy zjawiska społeczne stanowiące przedmiot socjologii ogólnikowo na czynności społeczne, tj. czynności, których przedmiotem są indywidua i grupy ludzkie, oraz wartości społeczne, tj. indywidua i grupy jako przedmioty czynności. Te kategorie wystarczają, jak widzieliśmy, do wydzielenia zjawisk społecznych z całego świata humanistycznego, lecz nie wystarczają do naukowej analizy tych zjawisk na elementy. Każde konkretne zjawisko społeczne zawiera bowiem czynności i wartości połączone, jest *układem mieszanym*, nie zaś jedynie systemem czynności lub systemem wartości. Moglibyśmy wprawdzie wydzielić wyłącznie czynności i badać ich związek idealny z jednej strony, wydzielić wyłącznie przedmioty i badać ich związek realny z drugiej strony. Postępując tak jednak, uniemożliwilibyśmy sobie uwzględnienie tego związku, który pomiędzy poszczególnymi czynnościami a poszczególnymi wartościami społecznymi zachodzi w konkretnych układach społecznych. Związek ten zaś uwzględnić musimy z punktu widzenia tego zasadniczego kryterium nauki humanistycznej, które każe nam rozpatrywać zjawiska tak, jak przedstawiają się one w doświadczeniu i działaniu samychże istot świadomych mających z nimi do czynienia. Otóż cechą charakterystyczną zjawisk społecznych jest to, że w doświadczeniu i działaniu istot świadomych czynności społeczne i wartości społeczne są nierozerwalnie ze sobą połączone związkami dynamicznymi, że obiektywizując czynności społeczne, świadomość konkretnych osobowości ludzkich nie tylko łączy je logicznie z innymi czynnościami, ale również pojmuje je jako uwarunkowane w pewien sposób przez wartości społeczne, i odwrotnie, obiektywizując wartości społeczne, nie tylko bierze je jako realnie powiązane z innymi wartościami w systemie przedmiotowym, lecz również jako uwarunkowane w pewien sposób przez czynności społeczne tego samego mieszanego układu. Pochodzi to stąd, że w życiu społecznym podmiot działania może być również przedmiotem i odwrotnie, że ta sama osobowość lub zbiorowość w tym samym konkretnym układzie występować

może jako wartość pewnych czynności, jako źródło lub kompleks innych czynności społecznych. Ta wzajemność uprzedmiotowienia społecznego wyróżnia formalnie dziedzinę socjologii spośród innych dziedzin wiedzy humanistycznej, gdzie przeciwieństwo wartości i czynności jest w pewnych granicach przynajmniej trwałe, gdzie zjawisko, scharakteryzowane jako wartość, nie może się stać podmiotem uprzedmiotawiającym tego, który je jako wartość uprzedmiotowił.

Musimy tedy dla analizy socjologicznej poszukać nowych kategorii, które by lepiej nam pozwoliły uwzględnić tę zależność wzajemną, w jakiej czynności i wartości społeczne znajdują się w faktycznym doświadczeniu i działalności. Te nowe kategorie będą oczywiście zawsze opierały się na kategoriach czynności i wartości jako ostatecznych dla całego świata kultury, lecz będą one modyfikacjami tych ostatnich, dostosowanymi do tego specyficznego charakteru, który świadomość indywidualna i zbiorowa narzuca zjawiskom społecznym w praktyce życiowej. Wchodzi tu w grę przede wszystkim ten wzgląd, że wobec wzajemności społecznego uprzedmiotowienia praktyka społeczna nadaje czynnościom cechy bardziej realistyczne, wartościom cechy bardziej idealistyczne, niż to ma miejsce w innych dziedzinach życia kulturalnego. A dalej, praktyka społeczna przygotowuje teren dla socjologii jako nauki o elementach, wyodrębniając, ustalając, klasyfikując zjawiska. To samo czyni wprawdzie działalność praktyczna w innych sferach, ale znowu na skutek specyficznego charakteru życia społecznego to stanowisko praktyki wywiera tu większy niż gdzie indziej wpływ na istotne właściwości zjawisk, do których się odnosi, gdyż sama działalność społeczna wszak tutaj należy do dziedziny owych wyodrębnianych, ustalanych, klasyfikowanych zjawisk, jest kolejno praktyką i przedmiotem praktyki. Socjologia nie może wprawdzie bezpośrednio przejmować pojęć z *praktycznej refleksji* nad życiem społecznym, lecz może i musi opierać się na wynikach samejże działalności społecznej. Jest to oczywiście zupełnie co innego; praktyczna refleksja bowiem, której wyniki znajdujemy w „zdrowym rozsądku" i na wyższym szczeblu w „socjologii praktycznej", nie jest już działalnością społeczną, tylko wiedzą o tej działalności, lecz wiedzą niemetodyczną, niedokładną, gdyż uzależniającą zadanie teoretyczne od praktycznych, a więc niezdolną do należytego teoretycznego ujęcia samej tej praktyki, z której powstała.

Ze względu na sposób, w jaki czynności i wartości łączą się w układach społecznych, rozróżnić należy *cztery klasy* tych układów. Rozumie się, że układy te nie są jeszcze elementami socjologicznymi, chociaż jeżeli je zestawimy z tymi złożonymi kompleksami, które socjologia badała wtedy, gdy refleksyjnie lub bezrefleksyjnie zdążała do tego, aby być nauką o całościach, przedstawią się one już jako wynik częściowego rozkładu danych pierwotnie materiałów, a więc jako stosunkowo uproszczone.

Względnie najprostszy dynamiczny układ społeczny znajdujemy w zwykłym działaniu społecznym, którego niezliczone przykłady spotykamy na każdym kroku, gdziekolwiek jednostka lub grupa usiłuje wpłynąć na inną jednostkę lub grupę. Pojedynczy zamknięty w sobie przebieg działania społecznego nazywamy *akcją społeczną* *. W akcji społecznej mamy przede wszystkim czyn działającego podmiotu, tj. system czynności oraz dynamiczny kompleks wartości, stanowiący ciągłą serię następujących po sobie sytuacji. Wśród tych wartości centralna i dominująca jest oczywiście wartość społeczna, do której czyn się odnosi, tj. indywiduum lub grupa, stanowiąca przedmiot czynu, w tym charakterze, w jakim ten przedmiot jest dany działającemu podmiotowi. Ten przedmiot czynu różni się jednak zasadniczo od przedmiotów innych, niespołecznych czynów nie tylko dlatego, że nie może tu być mowy o całkowitym stworzeniu treści i znaczenia przedmiotu, jak tworzymy np. dzieło sztuki lub wartość techniczną, a co najwyżej o stosunkowo drobnej modyfikacji (wyjąwszy wtedy, gdy organizujemy nową grupę społeczną), lecz przede wszystkim dlatego, że jest on czymś więcej niż daną podmiotowi wartością: jest również działającym podmiotem. Wprawdzie jego przeszła działalność może być uwzględniona w jego obecnej treści i znaczeniu jako wartości społecznej, ale taka uprzedmiotowiona działalność dokonana, to zupełnie co innego niż aktualna działalność. Podmiot czynu społecznego, nawet wtedy gdy pragnie wywołać jakiś czyn przedmiotu — a to jest wszak zamiarem działalności społecznej — uprzytamnia sobie jednak, że możliwości postępowania jednostki czy grupy społecznej, do której jego czyn własny się odnosi, przekraczają nieograniczenie zakres jego zamiaru. Ta jednostka czy grupa ze swej strony uprzedmiotawia działający podmiot, czyni z niego swoją wartość społeczną i na niego nawzajem działa; to zaś uprzedmiotowienie podmiotu przez przedmiot oczywiście nie zawiera się w granicach czynu podmiotu. Akcja społeczna zawiera więc oprócz czynu z jego zwykłymi idealnymi i realnymi składnikami jeszcze ową czysto społeczną stronę, w której podmiot sam siebie ujmuje jako wartość dla kogoś innego.

W akcji społecznej stoimy jeszcze na stanowisku podmiotu spełniającego czyn społeczny i na działanie przedmiotu tego czynu patrzymy z punktu widzenia jego podmiotu. Inaczej przedstawia się sprawa przy następnej klasie układów społecznych, mianowicie przy *stosunkach społecznych*. Do stosunków społecznych odnosi się przede wszystkim wszelka praktyczna regulacja życia społecznego. Stosunek w najprostszej postaci jest kombinacją dwu serii dynamicznych czynów społecznych dwu jed-

* Termin „akcja społeczna" jako nazwa klasy układów społecznych został użyty tylko we *Wstępie do socjologii*. W następnych pracach pisanych po polsku Znaniecki stosował terminy „czyn społeczny" bądź „czynność społeczna". W ogólnej kwestii terminologii związanej z teorią czynności u Znanieckiego zob. *Nauki o kulturze. Narodziny i rozwój*, tłum. J. Szacki, Warszawa 1971, s. 323 - 326 — *przyp. red.*

nostek lub grup, albo grupy i jednostki, jako członów stosunku; każdy człon jest podmiotem własnej serii czynów, przedmiotem serii czynów drugiego człona. U podstawy każdej z tych serii czynów jest czynność społeczna wyższego rzędu, czynność, której funkcją jest uregulowanie działalności danej jednostki lub grupy względem jednostki lub grupy, stanowiącej przedmiot tej działalności w danym stosunku społecznym. Innymi słowy, każda z odnośnych serii czynów jest przebiegiem normatywnym. Nie ma stosunku społecznego, gdzie nie ma norm społecznych; odosobnione czyny, spełniane przez pewne jednostki lub grupy, nie wytwarzają jeszcze stosunku społecznego, nie tylko dlatego, że w pojęciu stosunku zawiera się pojęcie względnej trwałości, ale przede wszystkim dlatego, że warunkiem stosunku społecznego jest współrzędne uprzedmiotowienie obu członów, gdyż, jak wiemy, nie można mówić o stosunku pomiędzy podmiotem i przedmiotem czynu. To współrzędne uprzedmiotowienie zaś jest możliwe tylko wtedy, jeżeli każdy człon stosunku jest przedmiotem społecznym nawet niezależnie od momentów aktualnego uprzedmiotowienia w spełnianym właśnie czynie, czyli jeżeli istnieje ciągła funkcja determinująca go jako przedmiot następujących po sobie czynów.

Lecz same przebiegi normatywne uregulowanej obustronnie działalności społecznej jeszcze nie wystarczają dla realizacji stosunku; trzeba aby te przebiegi były ze sobą powiązane, aby działalność jednostki lub grupy *A* była racją działalności jednostki lub grupy *B* i odwrotnie. Dla *A* działalność *B*, rozpatrywana z punktu widzenia *A*, czyli uprzedmiotowiona przez *A*, stanowi część składową schematu, do którego przywiązana jest aktualizacja normy społecznej, regulującej działalność *A* względem *B*; schemat ten dopiero określa *B* jako realny przedmiot odnośnej normy, która sama przez się wszak nie narzuca czynom żadnego poszczególnego przedmiotu. To samo dotyczy działalności *A*, rozpatrywanej z punktu widzenia *B*. Oba te schematy zaś łączą się na wspólnej podstawie, wspólnej i jednakowej dla *A* i *B* definicji *A* i *B* jako członów odnośnego stosunku. Tak np. stosunek pomiędzy mężem i żoną zawiera normatywnie uregulowaną serię postępków męża względem żony, podobnież uregulowaną serię postępków żony względem męża; odnośne normatywnie uregulowane postępki jednej strony, uprzedmiotowione przez drugą stronę, wchodzą w skład schematu tej ostatniej, tj. spełnianie przez męża czynów wymaganych przez jego normę jest dla niego ograniczone do osoby żony i związane z postulowanym spełnianiem przez nią czynów wymaganych przez jej normę i tak samo po stronie tej ostatniej; oba te schematy zaś łączą się na wspólnej podstawie umowy małżeńskiej, która jednocześnie dla obu stron zakreśla granice, w których stosunek ma być realizowany.

Poszczególny stosunek społeczny może nie być odosobniony, lecz wchodzić w skład ogólniejszego systemu organizacji grupy społecznej;

faktycznie, większość powtarzalnych i trwałych stosunków jest w ten sposób włączona do obszerniejszej całości. W tym wypadku do powyższych składników tego układu społecznego dołącza się jeszcze sankcja, której zadaniem jest skłonienie jednostki (lub mniejszej grupy) do bezwarunkowego urzeczywistniania tych warunków, które mają być realną podstawą działalności drugiej strony; to samo żądanie stawia zwykle sankcja drugiej stronie. Tak np. sankcja religijna lub państwowa stosunku małżeńskiego żąda od każdego z małżonków, aby nie oglądając się na postępowanie drugiej strony postępował tak, by wyniki jego działalności umożliwiały drugiej stronie traktowanie stosunku małżeńskiego jako stale trwającego — oczywiście, do tych granic, jakie umowa małżeńska stawia. Słowem, sankcja usiłuje nadać stosunkowi społecznemu, który bez niej pozostaje zależny od aktualnej zgodności działania każdej ze stron z normą regulującą to działanie, charakter faktycznej konieczności w granicach zakreślonych dla tego stosunku, przynajmniej o ile chodzi o realną, schematyczną, nie o idealną, normatywną jego istotę, ta ostatnia bowiem jest samorzutna i przez sankcję zdeterminować się nie daje.

Powyższa krótka charakterystyka stosunku społecznego pozwala go ściśle odróżnić od stosunku prawnego. Według zasad prawnych sama umowa (ewentualnie sama sytuacja obiektywna, w której się dane osoby lub grupy znajdują) wystarcza do wytworzenia stosunku prawnego; tymczasem stosunek społeczny istnieje tylko o tyle, o ile zachodzi faktyczne wzajemne oddziaływanie jednostek czy grup.

Trzecią klasę mieszanych układów społecznych stanowią *indywidua społeczne* *. Widzieliśmy już dawniej, że indywiduum jest z jednej strony wartością społeczną, z drugiej — systemem czynności społecznych **. Każda przy tym konkretna osobowość ludzka jest przedmiotem wielu różnorodnych czynów i członem biernym wielu różnorodnych stosunków; podobnie też każda aktualizuje w swej działalności wiele różnych systemów czynności. A jednak z tym wszystkim stanowi ona jedno konkretne indywiduum społeczne. Synteza tych różnych przedmiotowych

---

* W pracy *Ludzie teraźniejsi a cywilizacja przyszłości* (1 wyd. 1934, 2 wyd. Warszawa 1974) Znaniecki wprowadził pojęcie „osoba społeczna”, określone ostatecznie w studium *Społeczne role uczonych a historyczne cechy wiedzy* ([1 wyd. 1937], w: *Społeczne role uczonych*, Warszawa 1984) terminem „rola społeczna”, ograniczając zarazem zakres układów tej klasy; niniejsza koncepcja indywiduum społecznego, następnie zmieniona i sprecyzowana, ujmuje jako układ społeczny całą osobowość społeczną indywiduum (por. *Ludzie teraźniejsi a cywilizacja przyszłości*, s. 101 - 140, a także, w kwestii terminologii, *Social Relations and Social Roles. The Unfinished Systematic Sociology*, San Francisco 1965, s. 202) — *przyp. red.*

** Por. s. 202 niniejszego tomu — *przyp. red.*

treści i znaczeń oraz tych różnych systemów czynności w jedną całość nie daje się ująć wyłącznie jako realna ani też wyłącznie jako idealna. Wprawdzie o tyle, o ile indywiduum jest członkiem jednej zorganizowanej grupy społecznej, jego uprzedmiotowienia przez innych członków tej grupy, z którymi znajduje się ono w stosunkach społecznych, dają się pojąć jako jedna realna całość, z drugiej strony zaś jego działalność społeczna w obrębie tej grupy, jako jej członka o określonych zadaniach społecznych, również łączy się w pewien system idealny, stanowiący jego czynny charakter członkowski. Ale każda konkretna osobowość należy do kilku, niekiedy do wielu grup, częściowo może stykających się ze sobą, lecz nieraz zupełnie rozdzielonych. W każdej z tych grup jest on inną indywidualnością społeczną. Nie moglibyśmy więc zupełnie traktować go, z punktu widzenia humanistycznego i empirycznego, jako jednego indywiduum społecznego, gdyby nie to, że istnieją czynniki, częściowo realne, częściowo idealne, które w przebiegu jego społecznej ewolucji jednoczą te różne jego determinacje przedmiotowe i różne strony jego czynnej osobowości w jeden układ, wprawdzie nie systematyczny, lecz wystarczający do wyróżnienia go spośród wszelkich innych układów i kompleksów społecznych.

Należy tu wszystko to, co pewną osobowość społecznie wyodrębnia jako jedyną, indywidualną: jego ciało, które w swej odmienności od innych stanowi może najważniejszy jego składnik, pozwalający społecznemu otoczeniu utożsamić go bez względu na różne role, które odgrywa on w życiu społecznym; dalej, imię i wszelkie inne personalne odznaki; historia jego przeszłości, jedyna i niepowtarzalna; jego sfera oryginalnej twórczości, o ile takową posiada, która pozwala oczekiwać od niego jedynych w swoim rodzaju przyczynków do dobytku kulturalnego zbiorowości; u indywiduów społecznie uznanych za anormalne — zakres i rodzaj ich anormalności. To są składniki indywidualności społecznej, które osobnik wszędzie ze sobą wnosi, do każdego stosunku, do każdej grupy społecznej, do której wchodzi, i które nadają pewien związek różnym jego uprzedmiotowieniom przez innych z jednej strony, różnym systemom jego własnych czynności społecznych — z drugiej.

A dalej, na tym podłożu indywidualizacji społecznej treść i znaczenie indywiduum jako wartości kojarzy się z czynną stroną tego indywiduum jako systemu czynności społecznych. Sposób, w jaki inni ujmują go w oddziaływaniu społecznym na niego, wpływa na dalsze ukształtowanie jego indywidualności, wprowadzając go w pewne stosunki społeczne, wyłączając go z innych, a tym samym otwierając lub zamykając drogi dla jego własnej działalności społecznej w pewnych kierunkach. Z drugiej strony zaś rodzaj systemów czynności, które w swym działaniu społecznym osobnik sam aktualizuje, wywołuje u innych takie lub inne reakcje względem niego, wytwarza takie lub inne stosunki między nim a innymi

i tym samym wpływa na modyfikacje jego charakteru przedmiotowego jako wartości społecznej. Słowem, w ciągłym wzajemnym oddziaływaniu między indywiduum a jego społecznym otoczeniem indywidualność jego społeczna staje się skomplikowanym układem mieszanym, którego niepodobna zanalizować za pomocą samych jedynie kategorii wartości i czynności, a który jednak wykazuje pewną prawidłowość wewnętrzną, wyrażającą się w tym, że pomimo iż konkretna osobowość ludzka jest niewyczerpana i nieobliczalna w swym bogactwie, różnorodności i zmienności, indywiduum społeczne jest czymś ograniczonym i określonym nie tylko teoretycznie, lecz i praktycznie, czymś z czym życie społeczne liczy się jako z wiadomą — przynajmniej do pewnych granic.

Czwarta wreszcie, najbardziej złożona klasa układów społecznych mieszanych to *grupy społeczne*. Grupa, tak samo jak indywiduum, istnieje społecznie o tyle tylko, o ile jest bądź przedmiotem czyjejś działalności, bądź systemem czynności społecznych. Sam fakt współistnienia, w jakichkolwiek zresztą warunkach, zbioru osobowości, nawet porozumiewających się pomiędzy sobą i oddziałujących na siebie nawzajem, jeszcze nie tworzy grupy jako odrębnego zjawiska humanistycznego. Empirycznie dane grupy społeczne jednak są w większym jeszcze stopniu niż empiryczne indywidua społeczne syntezami wielu różnorodnych wartości i czynności, w części tylko dającymi się ująć za pomocą zasad, na których opierają się systemy realne z jednej strony, systemy idealne z drugiej.

Grupa jest przede wszystkim przedmiotem działania jej członków, wtedy mianowicie, gdy działanie to odnosi się nie do poszczególnych jednostek, lecz do całości. Najprostszymi przykładami są tu: przemowa do tłumu członka tłumu, akt solidarności rodowej, poświęcenie żołnierza dla uratowania oddziału przed niebezpieczeństwem. W dalszym ciągu znajdujemy czynności zbiorowe wszystkich członków grupy, mające grupę jako przedmiot — np. przy wybuchu patriotyzmu w narodzie. Dalej, znajdujemy grupę jako przedmiot czynności jednostek lub zbiorowości poza jej obrębem: zachodzi to np. w najprostszej formie, gdy jednostka wyraża sympatię lub antypatię do jakiegoś stowarzyszenia lub klasy, gdy grono osób organizuje pomoc dla jakiejś instytucji społecznej, gdy opinia społeczna w narodzie zwraca się przeciwko innemu narodowi. Z drugiej strony grupa społeczna w swej całości występować może jako przedmiot poszczególnych czynów społecznych, czy to bezpośrednio przez czynność zbiorową (np. przy uchwalaniu przez korporację pewnych kroków względem innej korporacji lub przy przyjmowaniu lub usuwaniu przez stowarzyszenie poszczególnych członków), czy też, najczęściej, przez reprezentantów, jak przy wszelkich urzędowych czynnościach osób stojących u władzy. Na wyższym stopniu organizacji działalności społecznej znajdujemy grupę jako bierny i czynny człon unormowanych stosunków,

łączących ją bądź z poszczególnymi jednostkami wewnątrz niej (np. stosunek pomiędzy gminą a osobnikiem zamieszkującym i posiadającym własność na jej terytorium lub stosunek pomiędzy państwem a obywatelem), bądź z jednostkami poza nią (np. pomiędzy stowarzyszeniem spożywczym a jego dostawcą), bądź wreszcie z innymi grupami (np. stosunek grup lokalnych należących do jednego związku pomiędzy sobą oraz do związku jako całości lub stosunek pomiędzy zaprzyjaźnionymi państwami). W każdym z tych czynów i stosunków grupa występuje w cokolwiek innym charakterze, jest inną wartością względnie innym systemem czynności. Synteza częściowa tych różnorodnych uprzedmiotowień grupy odbywa się w drodze identyfikacji tej grupy jako przedmiotu, za pomocą nazwy, siedliska, wspólnej własności grupy, godeł i symbolów, kultu fikcyjnych i rzeczywistych założycieli, przodków, bohaterów, bogów, przechowywania tradycji, opisu dziejów grupy, podkreślania jej odrębności, przyjęcia pewnych wytworów kulturalnych za przedmioty zbiorowej oceny itd. Synteza częściowa różnorodnych czynności grupy dokonywa się za pomocą postawienia grupie jakiegoś obiektywnego zadania społeczno-kulturalnego (choćby tym zadaniem miało być własne istnienie i rozwój grupy); w odniesieniu do tego zadania wszystkie czynności grupy są lub mogą być kwalifikowane, a w znacznej mierze nawet jemu podporządkowane. A wreszcie, wszystko to razem łączy się w jedną całość na gruncie składu i organizacji grupy. Każda grupa składa się z mniej lub więcej określonych kategorii i typów indywiduów społecznych, których stosunki pomiędzy sobą i role, jakie spełniać mają w życiu społecznym całości, są mniej lub więcej systematycznie wyznaczone; ponieważ zaś indywiduum społeczne jest układem wartości i czynności społecznych, więc wszystko to, czym grupa jako całość jest i co grupa jako całość działa, znajduje swe podłoże wspólne w jej zorganizowanym składzie indywidualnym. Tym sposobem o grupie powiedzieć możemy to samo, co o indywiduum społecznym; jakkolwiek zbiorowość konkretna osobników, wchodzących pod pewnymi względami do danego zrzeszenia, jest niewyczerpaną i chaotyczną różnorodnością zjawisk, jednakowoż zrzeszenie to jako grupa społeczna, jako zjawisko humanistyczne, w tym charakterze, jaki empirycznie posiada w doświadczeniu i działaniu historycznie istniejących ludzi, jest układem wprawdzie skomplikowanym, lecz dającym się praktycznie i teoretycznie traktować jako względnie określony i ograniczony.

Jasne jest, że żadnej z tych czterech klas układów społecznych socjologia nie może ignorować ani sprowadzić do innych. Układów bardziej złożonych niepodobna sprowadzić do mniej złożonych, rozłożyć grupy na indywidua, na stosunki, stosunki na akcje społeczne, bo każdy wyższy układ jest czymś więcej niż kombinacją układów niższych, zawiera w sobie treści i znaczenia, formy i funkcje, których w układach mniej zło-

żonych nie znajdujemy. Obiektywne istnienie i charakter każdego z nich opiera się bowiem na faktycznym doświadczeniu i działalności społecznej historycznie żyjących osobowości i zbiorowości ludzkich, które do każdego wyższego układu dodają coś, czego w niższych układach nie było; stosunek oprócz czynów i reagujących przedmiotów działania zawiera realną schematyczną podstawę i przebiegi normatywne; indywiduum oprócz tego, że jest przedmiotem i podmiotem czynów oraz biernym i czynnym członem stosunków, zawiera też dogmatyczne określenie jego tożsamości realnej poprzez wszelkie akcje i stosunki oraz ideał przyszłego jego działania, jego roli społecznej; grupa, oprócz czynów, których jest przedmiotem i podmiotem, oprócz stosunków, których jest biernym i czynnym członem, oprócz indywiduów, z których się składa, jest jeszcze dogmatycznie zdeterminowana w swej identyczności zewnętrznej i w swej organizacji wewnętrznej oraz posiada pewien mniej lub więcej wyraźny ideał wspólnych zadań i wspólnego ich rozwiązania.

Z drugiej strony zaś niepodobna również układów mniej złożonych sprowadzić do bardziej złożonych, pojąć je tylko jako części wyższych całości, jak socjologowie często lubią czynić, traktując np. indywidua społeczne wyłącznie jako składniki nierozdzielne grup społecznych lub ignorując nieuregulowane i sporadyczne rodzaje społecznego działania na korzyść uregulowanych stosunków społecznych. Wyższe układy społeczne bowiem albo nie obejmują wszystkich układów niższego typu, albo też nie obejmują ich w całości. Jest mnóstwo zjawisk działania społecznego, które całkowicie lub częściowo wymykają się spod wszelkiej dalszej systematyzacji i regulacji [1]; są liczne stosunki społeczne, które nie wchodzą w skład organizacji grup społecznych; są wreszcie liczne indywidua społeczne, które nie są całkowicie zdeterminowane przez żadną grupę społeczną, gdyż należą do wielu grup, ani nawet przez wszystkie razem grupy społeczne, do których należą, gdyż po dojściu do pewnego szczebla rozwoju świadomego determinują się samorzutnie i w pewnej mierze niezależnie od presji środowiska.

Analiza socjologiczna nie może więc doszukiwać się we wszystkich zjawiskach społecznych jednego tylko rodzaju elementów, lecz musi w każdym układzie społecznym starać się wykryć te nowe elementy, które dodają się do elementów już znanych z niższych układów i dopełniają ich syntezę na danym stopniu komplikacji.

---

[1] Niesłuszny jest więc zarzut stawiany przez P. Bartha G. Simmlowi, że „*Nicht jedes Wellengekräusel des menschlichen Verkehrs hat diesen Grad der Wichtigkeit* [*um Gegenstand der Wissenschaft zu werden* — F.Z.] *sondern es haben ihn bloss die dauernden grossen Strömungen des Willens und des Geistes* [...] (*Die Philosophie der Geschichte als Soziologie* [Leipzig 1922], s. 139), gdyż te przelotne zjawiska przez swoją masę determinują całokształt życia społecznego w bardzo znacznej mierze.

Poszczególna akcja społeczna rozważana jako odrębna całość empiryczna jest jedyna, gdyż ani identycznie te same czynności, ani identycznie ta sama kombinacja wartości nie mogą powtórzyć się zasadniczo. Chodzi więc o to, jak wydobyć z tej jedynej całości elementy, które by nie były jedyne, lecz dały się odnaleźć każdy z osobna w innych akcjach społecznych, a które by jednak nie były dowolne, lecz faktycznie determinowały samą empiryczną istotę akcji.

Co stanowi o niepowtarzalności akcji społecznej, to twórczy charakter, który każdy czyn w pewnym choćby stopniu posiada. Ten twórczy charakter musimy pominąć przy jego analizie — jak w ogóle w całym analitycznym i nomotetycznym badaniu, stanowiącym właściwą sferę socjologii. Nie jest to zaś bynajmniej dowolnością, ponieważ zarówno sam podmiot czynu, jako też jego środowisko społeczne traktują częstokroć czyn społeczny nie jako oryginalny i twórczy, lecz jako odtworzenie, powtórzenie danych i znanych czynów. O ile zaś to zachodzi, nie tylko prawem, lecz obowiązkiem socjologa jest uwzględnić przede wszystkim ten punkt widzenia samego podmiotu i jego społecznego otoczenia, zwłaszcza że, jak wiemy, wywiera on faktyczny wpływ na istotę obiektywną czynu, praktycznie determinuje jego przebieg, w pewnej przynajmniej mierze. Daleko trudniej byłoby nam pominąć twórczy charakter czynu w innych dziedzinach kultury, np. w działalności estetycznej, gdzie podmiot, zwłaszcza na wyższym poziomie kultury, zwykle świadomie usiłuje wytworzyć coś nowego. W życiu społecznym jednak działając na innego osobnika lub grupę, zwłaszcza działając bez dalszych planów, lecz z chwili na chwilę, podmiot indywidualny (a tym bardziej podmiot zbiorowy) najczęściej usiłuje po prostu wywrzeć wpływ podobny do jakichś wpływów znanych mu już z poprzednich doświadczeń społecznych; i przedmiot jego działania oraz inne jednostki i grupy, z którymi się styka, również w ten sposób czyn jego interpretują.

To jest ta część zamiaru czynu, która, przynajmniej na początku, upodobnia ten czyn do innych, w których zamiarem pierwotnym było lub jest wywarcie analogicznego wpływu na przedmiot działania. Ponieważ faktyczne warunki czynu (do których i sam przedmiot czynu należy tak, jak istnieje niezależnie od wyników czynu) nie powtarzają się nigdy identycznie i ponieważ faktycznie wywarty wpływ społeczny nie może być nigdy ściśle ten sam, co zamierzony, więc całkowity zamiar podmiotu, włączając doń wybór i zużytkowanie warunków, stanowi w rzeczywistości nowy i niepowtarzalny problemat. Ale od tej nowości możemy abstrahować wobec tego, że z punktu widzenia samego podmiotu jest ona czymś drugorzędnym, przypadkowym i że zasadniczym elementem, który w świadomości podmiotu przede wszystkim determinuje własny czyn jego, nadając mu kierunek od początku, jest właśnie zamiar wy-

wołania określonego, a więc znanego wpływu, jakąkolwiek zresztą drogą. Przewaga tego elementu w świadomości podmiotu jest tak wybitna, że nieraz w refleksji poznawczej nad działalnością owo usiłowanie wywarcia pewnego wpływu na przedmiot społeczny przedstawia się jako cały zamiar.

Owo powtarzające się (a przynajmniej powtarzalne) w wielu czynach usiłowanie wywarcia pewnego, określonego z góry wpływu na jednostkę lub grupę, będącą przedmiotem czynu, nazywamy *dążnością społeczną*[2].

Sama dążność jednak nie wystarcza dla determinacji akcji społecznej, nawet z punktu widzenia świadomości działającego podmiotu. Ta różnorodność warunków działania — którą podmiot może traktować jako drugorzędną i często faktycznie tak traktuje na początku czynu, przy powzięciu zamiaru, zanim stanie wobec kwestii aktualnego społecznego objawienia tego zamiaru — uwydatnia się jednak w dalszym ciągu czynu, począwszy od chwili, gdy czyn wychodzi poza sferę indywidualnego doświadczenia. Zmusza ona wtedy podmiot, w razie dość daleko idącej rozbieżności pomiędzy istotnym stanem rzeczy a zamiarem, bądź do aktów twórczych, zmieniających warunki w dostosowaniu do przedmiotu dla zadowolenia dążności, bądź do zmiany samejże dążności. Słowem, w momencie społecznego uzewnętrznienia czynu narzuca się podmiotowi pewna sytuacja społeczna, z którą liczyć się musi i która wspólnie z dążnością zasadniczą zdeterminuje dalszy przebieg akcji społecznej. Wprawdzie i sytuacje społeczne są nieograniczenie różnorodne i przy tym zmienne — każdy moment działania modyfikuje sytuację, daną w pewnym statycznym przecięciu czynu. Ale jak w zamiarze czynu społecznego znaleźliśmy element wytwarzający zasadnicze podobieństwo czynów, zresztą różnych, i przeważnie determinujący czyn na początku, tak też i w sytuacji społecznej, danej przy społecznej obiektywizacji czynu, znajdujemy inny element zasadniczy, upodobniający aktualną akcję społeczną do innych pomimo różnic w drugorzędnych warunkach działania i wyznaczający wspólnie z dążnością w przeważnej mierze dalsze sytuacje tej akcji.

Tym zasadniczym elementem jest stanowisko zajmowane przez jednostkę lub grupę, będącą przedmiotem czynu, względem działającego

---

[2] Terminu „dążność społeczna" używamy w większości wypadków dla przetłumaczenia terminu *social attitude*, którego wspólnie z prof. W. I. Thomasem, a za jego inicjatywą, używaliśmy w naszych pracach socjologicznych wydanych po angielsku. Jakkolwiek bowiem terminy te nie są równoznaczne, doszliśmy jednak do wniosku, że termin „dążność" lepiej się nadaje na podstawową kategorię psychologii społecznej niż termin *attitude*, ponieważ lepiej wyraża dynamiczny charakter wszelkiego, dokonanego czy zapoczątkowanego, działania społecznego [w kwestii różnicy między terminami „dążność" (*tendency*) i „postawa" (*attitude*) w teorii Znanieckiego zob. *The Laws of Social Psychology*, New York 1925, s. 70 - 71 oraz *The Method of Sociology*, New York 1934, s. 59 - 60 — *przyp. red.*].

podmiotu i jego zamiaru, czyli, ściśle mówiąc, dążność społeczna przedmiotu działania w odniesieniu do podmiotu, ujęta przez ten ostatni jako wiążąca się z jego własnym czynem i głównie określająca sytuację, którą ten czyn napotyka. Owa dążność społeczna przedmiotu działania może faktycznie wyrazić się zaraz po rozpoczęciu społecznego uzewnętrznienia zamiaru podmiotu i być tym sposobem przez podmiot zaobserwowana, jak np. gdy podmiot zamierzający z kimś współdziałać spotyka się od razu z odmową lub przychylnym przyjęciem. Może ona objawić się w działalności przedmiotu społecznego niezależnie od obecnego czynu podmiotu, a wtedy ten ostatni wyprowadza stąd wniosek co do prawdopodobnego oddźwięku, jaki ten czyn wywoła, jak np. gdy jednostka zamierzająca prosić kogoś o przysługę, wie skądinąd, że ten ktoś jej nie lubi, lub gdy działacz społeczny zamierzający zorganizować stowarzyszenie, wie, że osoby, do których się zamierza zwrócić, wysoko go cenią. Może ona wreszcie być zupełnie niewiadoma, a wtedy podmiot stara się przewidzieć, jak się jego przedmiot społeczny zachowa względem niego z okazji jego czynu, na podstawie swej znajomości zachowania się innych osobników lub grup społecznych o podobnym typie w podobnych okolicznościach.

W każdym razie jednak, zaobserwowana czy wywnioskowana, bezpośrednio lub pośrednio, dążność społeczna przedmiotu czynu względem jego podmiotu stanowi ów specyficzny element znajdujący się tylko w sytuacjach społecznych i nie dający się całkowicie zawrzeć w granicach czynu. Zamiarem działającego podmiotu może być wprawdzie wywołanie właśnie pewnej określonej dążności przedmiotu w stosunku do siebie (np. obudzenie sympatii lub zaufania), ale i wtedy owa dążność, gdy faktycznie powstanie, w pewnej mierze przynajmniej przedstawia się jako samorzutny przyczynek przedmiotu społecznego i w znaczeniu swym dla podmiotu nie daje się porównać z wynikiem takiej np. działalności, jak techniczna lub intelektualna. W tych wypadkach zaś, gdy zamiarem podmiotu jest jakaś modyfikacja przedmiotu społecznego, nie dotycząca wcale stanowiska, które ten przedmiot zajmuje względem podmiotu (np. gdy działaczowi chodzi o zorganizowanie stowarzyszenia lub pedagogowi o umysłowe rozwinięcie ucznia), dążność społeczna przedmiotu działania w odniesieniu do podmiotu jest czymś, co przedmiot z zewnątrz niejako wnosi do przebiegu czynu i z czym właśnie dlatego najbardziej liczyć się trzeba, gdyż warunkuje ono wyniki czynu w sposób nie objęty przez organizację tego czynu.

Z punktu widzenia podmiotu działającego, który wszak bierzemy pod uwagę przy rozpatrywaniu akcji społecznej, owo stanowisko, które przedmiot względem niego zajmuje, jest tedy centralnym elementem społecznym w jego sytuacji. Dzięki temu właśnie elementowi, akcja społeczna jest czymś więcej niż czynem podmiotu, staje się, jeśli się tak wyrazić można, przebiegiem międzypodmiotowym. Zarazem jednak ten przebieg

jest doświadczany przez podmiot czynu i czynność jednostki lub grupy, stanowiącej przedmiot tego czynu, zostaje przez podmiot do czynu odniesiona, ujęta w związku z czynem.

Z powyższych względów dążność społeczną przedmiotu czynu, odnoszącą się do jego podmiotu i związaną przez ten ostatni z czynem w charakterze dominującego elementu sytuacji społecznej, nazywamy *reakcją społeczną*. Użytek tego terminu o tyle tu odbiega od utartego, że reakcja społeczna zawiera się w całkowitym dynamicznym układzie akcji społecznej, zamiast być akcji po prostu przeciwstawiona jako akcja wtórna. Uzasadnieniem tego użycia terminów jest powyżej określony, specyficzny charakter oddziaływania społecznego, nie dający się wcale zestawić z procesami naturalnymi [3].

Do reakcji stosuje się *a fortiori* to, co mówiliśmy o dążności społecznej: mianowicie, że w oczach zarówno podmiotu czynu, jak jego przedmiotu zwykle nie jest ona czymś jedynym i niepowtarzalnym, lecz reprezentuje pewną kategorię powtarzalnych zjawisk. Nawet jeżeli posiada ona pewną cechę oryginalności w oczach reagującej jednostki lub grupy, główny podmiot czynu stosuje do niej prawie zawsze uogólniającą formę ujęcia, stara się ją zaliczyć do jakiejś kategorii. Socjologia więc może śmiało traktować reakcje społeczne jako elementy mogące się odnajdywać wielokrotnie w różnorodnych układach. A przy tym, reakcja społeczna jest wszak dążnością społeczną, tylko rozpatrywaną jako składnik cudzej obiektywnej sytuacji społecznej, czyli to samo usiłowanie wywarcia określonego wpływu społecznego może być raz dążnością samorzutną, innym razem zaś reakcją; a więc w kategoriach tych znajdujemy nadzwyczaj użyteczne narzędzie do uproszczenia i racjonalizacji działalności społecznej.

Ponieważ dążność jest, jak widzieliśmy, determinującym czynnikiem podmiotowo-społecznej strony akcji, reakcja zaś determinującym czynnikiem jej strony przedmiotowo-społecznej, więc przez kombinację tych dwóch elementów prosta akcja społeczna jest zupełnie jednoznacznie określona z punktu widzenia socjologicznego. Wszelkie inne składniki społeczne działania, o ile same nie są społeczne, odgrywają tylko role podporządkowane. Czynności techniczne, hedonistyczne, ekonomiczne, intelektualne itd., spełniane przy działaniu społecznym, są tylko czynnościami pomocniczymi w stosunku do głównej czynności społecznej, której powtarzalna strona jest dostatecznie określona przez dążność. Wartości niespołeczne, materialne, na wpół materialne lub niematerialne, występujące w sytuacjach społecznych, układają się w zależności od działania, którym przedmiot społeczny odpowiada na czyn podmiotu, a które znów

---

[3] Przypominamy, że przyrodnicze znaczenie terminów „akcja" i „reakcja" jest przenośne i że mamy wobec tego zupełne prawo przywrócić im w socjologii ich pierwotne znaczenie.

z powtarzalnej swej strony jest dostatecznie określone jako reakcja. O ile jednak w danym przebiegu oddziaływania społecznego znajdujemy inne jeszcze społeczne czynniki, prócz już wyodrębnionej dążności i reakcji, w takim razie musimy przyjąć, że jest to akcja społeczna złożona i rozłożyć ją na prostsze, dające się zdeterminować jednoznacznie jako kombinacje pewnych dążności i reakcji. Faktem jest też, iż znaczna większość empirycznie spotykanych przebiegów działania społecznego jest złożona, zawiera liczne dążności (często z przewagą jednej) i liczne reakcje. Weźmy tak stosunkowo pospolite przykłady działania społecznego, jak złożenie wizyty, zwołanie zebrania, wybór urzędnika — ile tu różnych dążności i reakcji konkretnie współistnieć może!

Oparliśmy nasze prawo do analizowania akcji społecznej na praktyczno-społecznym stanowisku, zajmowanym przez jednostki i grupy ludzkie względem własnych i cudzych czynów jako powtarzalnych w swych zasadniczych składnikach, ponieważ to stanowisko faktycznie determinuje w pewnej mierze istotę czynów, ponieważ w życiu społecznym sposób, w jaki zjawiska praktycznie są ujmowane, wywiera na nie wpływ obiektywny. Oczywiście jednak, są liczne wypadki, w których tego stanowiska w działalności społecznej empirycznie nie znajdujemy; są też takie, w których, przeciwnie, podmiot społeczny traktuje swój własny lub cudzy czyn jako nowy, jedyny w swoim rodzaju. W tych wypadkach skorzystać musimy z dalszego, przysługującego każdej nauce prawa i postulować większą racjonalność badanej dziedziny, niż w obserwacji wykryć można. Dopóki to się okaże możliwe, będziemy się starali rozkładać akcje społeczne na powtarzalne elementy, w przypuszczeniu, że chociaż nasza analiza dokładnie nie odpowiada faktom, jednak przybliżenie, jakie osiągamy, jest większe, niż gdybyśmy przyjęli odnośne czyny za nowe; innymi słowy, w przypuszczeniu, że mimo wszystko pierwiastek powtarzalności przeważa nad pierwiastkiem nowości. Dopiero gdy się to przypuszczalnie okaże błędne, będziemy musieli przyjąć pojawienie się w sferze oddziaływania społecznego czegoś istotnie nowego. O ile jednak to coś nie powtórzy się więcej, znaczenie jego dla nauki nie może być doniosłe, chyba że jest ono szczeblem do dalszej ewolucji społecznej; o ile powtarzać się będzie, tym samym podda się w dalszym ciągu analizie, która wówczas stwierdzi powstanie w dziedzinie społecznej nowej klasy dążności, względnie reakcji.

### *Ogólne elementy stosunku społecznego*

W każdym stosunku społecznym znajdujemy przede wszystkim, oczywiście, mniej lub więcej liczne akcje społeczne, z których każda rozkłada się na zasadnicze swe elementy — dążność i reakcję. Rozumie się jednak, że nawet po dokonaniu podobnej analizy i wyłączeniu tych ele-

mentów drugorzędnych, pomocniczych, które stanowią konkretną, niepowtarzalną jedność każdej akcji społecznej, stosunek nie jest i nie może być nigdy całkowicie określony przez sumę dążności i reakcji, w których się aktualizuje, a gdybyśmy nawet zdołali go w ten sposób określić, byłby on wówczas jedynym, nieporównanym zjawiskiem, z którym nauka nic by począć nie umiała. Niemożność jego całkowitego określenia przez sumę zawartych w nim dążności i reakcji wynika stąd, że dopóki stosunek istnieje, do sumy dotychczasowej dodają się co chwila nowe, inne od poprzednich, nieprzewidziane dążności i reakcje. Suma jest więc wiadoma dopiero wtedy, gdy stosunek przestaje istnieć; tymczasem działalność społeczna operuje stosunkiem, jako wiadomym i zdeterminowanym, już w ciągu jego istnienia (na tym wszak polega możność organizacji społecznej) i refleksja jest w stanie stosunek utożsamić, nie potrzebując znać wszystkich zawartych w nim dążności i reakcji. To, co stanowi istotę stosunku, musi więc być niezależne od takiej lub innej poszczególnej dążności i reakcji, w której się stosunek częściowo objawia i urzeczywistnia. Tak np. stosunek pomiędzy jednostkami *A* i *B* jako ojcem i synem wyraża się czynnie w szeregu obopólnych dążności i reakcji, który kończy się dopiero z chwilą śmierci jednego, a nawet niekiedy (przy kulcie przodków) obu indywiduów, i którego każde stadium może przynieść coś nowego i nieprzewidzianego. A jednak stosunek posiada cechy stałości i niezmienności, pozwalające nam określić go od razu jako stosunek pomiędzy ojcem a synem, nie czekając końca jego realizacji, pomijając te determinacje, jakie powstać mogą dzięki nowym czynom odnośnych jednostek, jako względnie drugorzędne, nie naruszające zasadniczej istoty stosunku, choć może pozwalające odróżnić dany konkretny stosunek w jego indywidualności od innych podobnych stosunków, które są również stosunkami pomiędzy ojcem a synem. To samo bowiem, co wynosi stosunek ponad zmienność poszczególnych dążności i reakcji, daje nam również możność uogólniania i klasyfikacji stosunków. Szereg obopólnych dążności i reakcji jest inny w każdym stosunku i gdyby na nim tylko trzeba było się opierać przy jego definicji, nie można by włączyć żadnego poszczególnego stosunku do jakiejś ogólnej klasy, samo bowiem częściowe podobieństwo konkretnych szeregów, jakie spotkać można przy porównaniu indywidualnych stosunków, nie jest dostateczną podstawą do ich klasyfikacji, o ile nie ma zasady pozwalającej w jednym wypadku uważać podobieństwa za bardziej istotne od różnic, w innym — różnice za bardziej istotne od podobieństw. Tymczasem w praktyce społecznej stosunki są ciągle uogólniane i klasyfikowane; każda niemal regulacja społeczna odnosi się do całej klasy stosunków, nie do pojedynczego stosunku.

Oczywiście, główną podstawą tego ustalenia stosunku i jednostajności wielu stosunków są normy, determinujące idealnie działalność członów stosunku. Co jednak zasadniczo wyróżnia te normy spośród wszel-

kich w ogóle norm, to ich wzajemność. Uprzytomnijmy sobie tę sprawę. Działalność dwóch podmiotów, *A* i *B*, jest uregulowana przez normy *a* względnie *b*, i to tak, że spełnianie wymagań normy *a* przez *A* jest uzależnione od spełniania wymagań normy *b* przez *B*, i odwrotnie. To znaczy, że schemat stanowiący realną podstawę aktualizacji normy *a* jest w determinujący sposób uwarunkowany przez zgodną z normą *b* działalność podmiotu *B*, którą to działalność podmiot *A* uprzedmiotawia i do niej przywiązuje swoją działalność, zgodną z normą *a*, której *B* znów jest przedmiotem; i odwrotnie. Podmiot *A* uprzytomnia sobie tedy, że jego działalność, zgodna z normą *a*, jest przez *B*, który jest przedmiotem tej działalności, ze swej strony uprzedmiotowiona jako warunek do aktualizacji przez *B* normy *b*, która to aktualizacja jest dla *A* warunkiem aktualizacji normy *a*. Innymi słowy, *A* sam oczekuje od *B* wykonywania wymagań normy *b* i wie, że *B* od niego oczekuje wypełnienia wymagań normy *a*. Norma, której wypełnienie jest w ten sposób społecznie wymagane od wiadomego podmiotu, jest *obowiązkiem społecznym*.

Znajdujemy tu więc nowy moment, nie zawarty w koncepcji normy w ogóle, która nie zwraca się do nikogo specjalnie z wymaganiem swej aktualizacji, jest bowiem przebiegiem idealnym, czysto podmiotowym, podmiot zaś nie może być jednocześnie przedmiotem wymagania, dopóki nie zostanie uprzedmiotowiony społecznie. Dzięki też temu uprzedmiotowieniu obowiązek zyskuje ów charakter niezależności od poszczególnych czynów podmiotu, którego inne normy nie posiadają nawet wtedy, gdy są ustalone; norma przestaje być aktualna, gdy jej wymagania przestają być wykonywane, tymczasem obowiązek w społecznym swym charakterze nie traci aktualności nawet wtedy, gdy działalność podmiotu względem przedmiotu obowiązku jest z tym ostatnim niezgodna, o ile inne elementy stosunku społecznego trwają. Z drugiej strony jednak obowiązek kończy się z zakończeniem stosunku, tymczasem norma, choć przestaje być aktualna, nie kończy się nigdy, lecz zawsze może być na nowo podjęta. Ta niezależność obowiązku od poszczególnych czynów nadaje mu też cechę niezmienności w granicach stosunku, czyni zeń element statyczny raczej niż dynamiczny; aktywna jego strona, jako funkcji wywołującej czyny, usuwa się na drugi plan na korzyść jego strony regulatywnej, jako sprawdzianu czynów. Podmiot działający, pod wpływem wzajemnego uwarunkowania stosunku społecznego, ujmuje swój i cudzy obowiązek jako coś stałego, obiektywnie trwającego ponad czynami, raczej niż jako coś zmiennego, aktualizującego się w czynach samych; świadomość jego własnej twórczej zdolności do rozwijania, dopełniania i przetwarzania normy rzadko istnieje, gdy chodzi o obowiązek społeczny — daleko rzadziej niż np. w normach estetycznych, technicznych, ekonomicznych lub intelektualnych, gdzie nie wchodzi w grę ów drugi podmiot. Do tego ustalenia obowiązku przyczynia się oczywiście

i to, że jest on zwykle narzucony przez tradycję, często zaś stanowi składnik organizacji grupy społecznej poparty przez sankcję ogółu. Czyn niezgodny z obowiązkiem może faktycznie zmienić lub osłabić znaczenie stosunku dla podmiotu społecznego, wpłynąć na rolę, którą ten stosunek odgrywa w jego życiu osobistym lub zbiorowym, lecz obiektywny obowiązek w zakresie danego stosunku zwykle pozostaje ten sam w oczach podmiotu, o ile cały stosunek nie uległ zmianie — a przynajmniej u większości członków grupy społecznej trwa przekonanie, że obowiązek uznawany przez grupę *powinien* pozostawać ten sam w oczach każdego członka, czy ten ostatni działa zgodnie z nim, czy nie, o ile tylko drugi człon stosunku spełnia swe zobowiązania.

Pod wpływem tych samych czynników społecznych obowiązek uzyskuje cechę ogólności abstrakcyjnej podczas gdy czynność normatywna jest *ta sama, choć zróżniczkowana* w różnych seriach czynów, które wywołuje, obowiązki społeczne, zawarte jako elementy w różnych stosunkach, nabierają przez to cechy odrębności, przedstawiają się jako rozdzielne ilościowo, jakościowo zaś — *albo takie same, albo odmienne.* Znowu tu pierwotnym źródłem tej modyfikacji, ważnej dla socjologii, gdyż umożliwiającej klasyfikację obowiązków, jest faktyczne stanowisko praktyki społecznej, dla której odrębność indywiduów lub grup, pomiędzy którymi dany stosunek zachodzi, jest podstawą do traktowania elementów tego stosunku jako ilościowo odrębnych od podobnych elementów w innych stosunkach, a która zarazem, dla celów organizacji społecznej i w związku z kwestią sankcji, musi obowiązki dzielić na jakościowe klasy.

Oczywiście każdy stosunek zawiera przynajmniej dwa obowiązki. Zwykle jednak te obowiązki nie są takie same dla obu członów; zasadniczą ich jednostajność znajdujemy tylko w stosunkach ścisłej wzajemności równych podmiotów-przedmiotów społecznych, które stanowią jedną specjalną klasę stosunków społecznych (np. stosunki prawno-polityczne pomiędzy obywatelami demokratycznego państwa lub stosunki obyczajowe pomiędzy członkami tej samej kasty). W innych wypadkach, np. w stosunkach pomiędzy rodzicami a dziećmi, pomiędzy grupą a jej członkiem, pomiędzy władcą a poddanym, zupełnie inne są obowiązki każdej strony. Jak przykłady te wskazują, w empirycznych stosunkach społecznych może być daleko więcej niż dwa obowiązki; np. w stosunku pomiędzy ojcem i synem liczne obowiązki wchodzą w grę po obu stronach. Faktycznie też obowiązki mogą być zupełnie nierównomiernie rozłożone; jedna strona ma ich nieraz daleko więcej niż druga, jak często bywa przy podporządkowaniu społecznym lub przy stosunkach altruistycznych między silniejszą a słabszą stroną. Wreszcie, znajdujemy stosunki złożone, w których występują więcej niż dwa człony.

Nie może być jednak, w żadnej kombinacji, stosunku społecznego, którego obowiązki byłyby tylko obowiązkami jednej strony; innymi sło-

wy, nie ma jednostronnych obowiązków społecznych. Pozorne wyjątki (np. przy opiece nad niedołężnymi członkami grupy) tłumaczą się albo tym, że faktyczne wypełnianie obowiązków przez jedną stronę, zgodnie z naturą stosunku, zaczyna się wcześniej lub kończy później niż faktyczne wypełnianie obowiązków przez drugą stronę (np. obowiązki rodziców względem dzieci rozpoczynają się i kończą wcześniej niż obowiązki dzieci względem rodziców), albo też tym, że członem rzeczywistym stosunku społecznego nie jest jednostka lub grupa, na którą poszczególne czyny oddziałują bezpośrednio, lecz jakaś inna jednostka lub grupa, względem której obowiązkiem podmiotu jest działać w odpowiedni sposób na pierwszą jednostkę lub grupę (np. pielęgnowanie niedołężnych jednostek może być obowiązkiem względem grupy społecznej, której te jednostki są członkami, i obowiązkowi temu odpowiada wówczas pewien obowiązek ze strony danej grupy względem jednostki pielęgnującej).

Rozumie się jednak, że istnieć może działalność społeczna uregulowana normatywnie tylko ze strony działającego podmiotu, tak samo jak istnieje normatywnie uregulowana działalność ekonomiczna, techniczna lub intelektualna. Akcje społeczne niekoniecznie muszą być luźne i niepowiązane; przeciwnie, częstokroć znajdujemy u źródła ich czynności normatywne i seria ich łączy się w jeden przebieg normatywny. Cytowaliśmy dawniej jako przykład normę altruizmu. Lecz tego rodzaju unormowana jednostronnie działalność nie stanowi stosunku społecznego i nie jest obowiązkiem. Nie stanowi stosunku społecznego, gdyż przedmiot społeczny może być coraz to inny, bez naruszenia wymagań normy; tak np. działalność kierowana normą altruizmu może się odnosić do coraz to nowych jednostek. Nie jest obowiązkiem, gdyż nikt do jej wypełnienia przez ten poszczególny podmiot społeczny nie przywiązuje wypełnienia swoich norm, nie jest ona społecznie wymagana lub oczekiwana ze strony danej jednostki lub grupy; aktualizacja odnośnej normy jest sprawą samorzutnego działania podmiotu. Co najwyżej tego rodzaju działalność mogłaby być pojęta jako obowiązek religijny; lecz ta kwestia leży poza sferą socjologii.

Obowiązki jako elementy stosunku społecznego nie określają jednak całkowicie istoty tego stosunku. Nie tłumaczą one jeszcze, dlaczego te właśnie, a nie inne jednostki lub grupy, w tych właśnie, a nie innych warunkach społecznych, na taki, a nie inny przeciąg czasu mają względem siebie nawzajem zobowiązania społeczne. Wypełnianie normy przez jedną stronę wiąże się z wypełnianiem normy przez drugą stronę i odwrotnie — ale wszak musi istnieć dla obu stron jakaś wspólna zasada, na mocy której uznają się one nawzajem za przedmioty tak, a nie inaczej unormowanej działalności, jakaś wspólna realna podstawa stosunku. Taką podstawą jest wspólny, ten sam i taki sam dla obu stron, schemat wspólnych sytuacji. Widzieliśmy poprzednio, że dla każdego członka stosunku schemat, warunkujący realnie wykonanie wymagań jego normy, jest

zdeterminowany przez uprzedmiotowioną działalność drugiego członą, będącą ze swej strony wykonaniem wymagań normy tego ostatniego. Każdy człon stosunku ma więc swój własny schemat, odpowiadający jego normie. Po to jednak, aby stosunek społeczny realnie istniał, potrzeba jest, prócz tych jednostronnych schematów, wspólnego schematu, wyniesionego ponad jednostronność podmiotowego ujęcia. Każdy z podmiotów musi w identyczny sposób określać pewne sytuacje jako wspólne dla stron obu i dopiero na tej podstawie może kształtować swoje własne wyłączne sytuacje; a więc te wspólne sytuacje muszą być obustronnie i z góry schematycznie wyznaczone i realizacja sytuacji tak wyznaczonych jest dostatecznym warunkiem dla stron obu, aby wzajemne obowiązki faktycznie wypełniać.

Typowym przykładem takiego wspólnego schematu społecznego jest umowa. Zawarcie umowy determinuje z góry, na cały czas jej trwania, obiektywny charakter, jaki posiadać mają pewne sytuacje, na których gruncie działalność kontrahentów faktycznie się spotyka; żaden z tych ostatnich, o ile stosunek ma trwać, nie może interpretować sytuacji wynikających na tym wspólnym gruncie z własnego jedynie punktu widzenia, bez uwzględnienia punktu widzenia drugiej strony, lecz stosować się musi do definicji zawartej w umowie. Zawarcie umowy jest jednocześnie stwierdzeniem zamiaru realizacji odnośnych sytuacji przez obie strony, a więc początkiem tej realizacji; tym samym zaś stanowi warunek dostateczny dla stron obu do uznania i kierowania się normami objętymi w stosunku. Innego rodzaju schematy znajdujemy w przepisach obyczajowych determinujących sytuacje obiektywne wypływające z faktu urodzenia (określenie macierzyństwa, ojcostwa, przynależności do rodu, gminy, państwa, kościoła), który sam przez się, bez specjalnego aktu dobrowolnego przyjęcia, staje się początkiem realizacji tych schematów, a więc realną podstawą dla aktualizacji odpowiednich stosunków. Jeszcze inny przykład stanowi przepis prawny, nakazujący wszystkim mężczyznom po dojściu do pewnego wieku odbywać służbę wojskową; stosunek społeczny pomiędzy państwem a obywatelem, polegający na obowiązku obywatela obrony państwa i obowiązku państwa opieki nad obywatelem, zostaje tu przywiązany do tego szeregu schematycznie zdeterminowanych sytuacji, który nazywa się „służba wojskowa". Ani umowa dobrowolna, ani przepis obyczajowy, określający obowiązki połączone z warunkami urodzenia, ani nakaz prawny, narzucający urzeczywistnienie pewnego schematu w faktycznych sytuacjach, nie stwarzają obowiązku, którego źródłem ostatecznym jest wolna czynność normatywna, samorzutnie dostosowująca się do cudzej czynności normatywnej. Umowa, przepis obyczajowy lub nakaz prawny wytwarzają tylko, jak mówiliśmy, owo obiektywne podłoże, na którym dopiero obowiązki wzajemne pomiędzy danymi członami stosunku faktycznie wchodzą w życie, podobnie jak przy czynie

zwyczajowo przywiązanym do pewnych warunków pojawienie się tych warunków staje się punktem oparcia dla aktualizacji czynu.

W tym wspólnym schemacie, z którym łączy się aktualizacja stosunku, zdeterminowane być mogą różne elementy wspólnych sytuacji. Umowa małżeńska może np. dotyczyć wartości hedonistycznych, ekonomicznych, religijnych; stosunek ojca do syna zawierać może realne podstawy ekonomiczne, intelektualne (dotyczące wykształcenia umysłowego), techniczne (gdy np. ojciec wprowadza syna do swego zawodu), religijne (wspólność wierzeń i obrzędów stopniowo wytwarzana w wychowaniu religijnym); w schemacie służby wojskowej zdeterminowane są wspólne sytuacje obywatela i państwa pod względem ekonomicznym (państwo np. daje utrzymanie żołnierzowi), technicznym (system ćwiczeń militarnych odpowiedni do wymagań techniki wojskowej) itd. Z punktu widzenia społecznego jednak te wszystkie determinacje są stosunkowo drugorzędne, w każdej poszczególnej sytuacji podporządkowane zasadniczej, społecznej stronie stosunku. Najważniejszym, dominującym składnikiem schematu, w odniesieniu do którego kształtują się wszystkie inne składniki, jest to, co w ogóle umożliwia i warunkuje wzajemne oddziaływanie członów stosunku, stawia ich wobec siebie nawzajem w położeniu, w którym obowiązki ich faktycznie są wykonywane. Ten dominujący składnik wspólnego schematu nazywamy *kontaktem społecznym.*

Kontakt społeczny to specyficzna łączność pomiędzy danymi jednostkami lub grupami, od której istnienia zależy aktualizacja pewnych specyficznych obowiązków wzajemnych. Przy zawarciu umowy jednostki, które dotychczas bądź zupełnie nie stykały się ze sobą społecznie, bądź też stykały się na innych jakichś terenach, wchodzą ze sobą w styczność na specjalnym terenie objętym przez daną umowę i dopiero ta właśnie styczność umożliwia im wzajemne na siebie oddziaływanie zgodnie z wymaganiami norm zawartych w odnośnym stosunku. Indywiduum, przychodząc na świat w pewnej rodzinie względnie rodzie, znajduje się od początku z innymi jednostkami tej rodziny lub tego rodu oraz z rodziną lub rodem jako całością w tym specyficznym kontakcie, który nazywa się tradycyjnie „związkiem krwi", a który nie łączy go z członkami innych rodzin lub rodów. Na tej realnej podstawie kształtują się dopiero specyficzne jego stosunki zwane rodzinnymi, względnie rodowymi; tylko w odniesieniu do jednostek lub grup, w ten sposób z nim połączonych, ma on pewne swoiste obowiązki i tylko te jednostki lub grupy mają znów inne swoiste obowiązki w odniesieniu do niego.

Kiedy indziej rolę narzędzia przy wytwarzaniu kontaktu społecznego odgrywa zamieszkanie na wspólnym terytorium; np. jednostka wkraczająca w granice państwa uważana jest przez to samo za podległą pewnym normom organizacji państwowej, a więc wchodzi w kontakt z grupą państwową i staje się podmiotem i przedmiotem pewnych obowiązków.

Niekiedy samo porozumienie społeczne wytwarza konktakt wystarczający dla zaistnienia pewnego stosunku: tak np. w życiu towarzyskim udzielenie sobie nawzajem pewnych informacji w pewnej formie determinuje nawzajem dane jednostki jako należące do tej samej sfery towarzyskiej, a więc mające względem siebie pewne obowiązki uprzejmości.

Termin „kontakt społeczny" używany był dotąd bez różnicy do oznaczenia wszelkich w ogóle aktualnych, a nawet potencjalnych oddziaływań między jednostkami lub grupami [4]. Ze stanowiska bowiem obserwatora traktującego jednostki lub grupy jako odrębne całości biopsychiczne każdy w ogóle proces wspólny tym całościom nabiera charakteru połączenia ich. Przypominamy jednak, że konkretne osobowości lub zbiorowości nie są zamkniętymi w sobie, odrębnymi całościami, że mogą się częściowo ze sobą utożsamiać, nawet same o tym nie wiedząc, gdyż stanowią w pewnej mierze części tego samego obiektywnego świata. Nie chodzi więc w socjologii o tę konkretną styczność osobowości i zbiorowości ludzkich, która istnieje nawet niezależnie od aktualnej działalności społecznej, lecz o tę specjalną styczność, która świadomie się wytwarza pomiędzy osobnikami lub grupami w działalności społecznej. Otóż nie przeczymy, że niektóre momenty w poszczególnych akcjach społecznych mogą być i są interpretowane przez same działające jednostki lub grupy jako momenty aktualnej styczności (np. zetknięcie się ciał; zbliżenie się granic grup terytorialnych itd.). Ponieważ jednak mamy w języku polskim wyrazy „styczność" i „zetknięcie się" do spolszczenia wyrazu „kontakt" w tych różnych, mniej ścisłych jego znaczeniach *, więc termin „kontakt społeczny" zachowujemy jako termin techniczny do oznaczenia tego specjalnego typu względnie trwałej, czysto społecznej łączności, jaka wytwarza się między jednostkami lub grupami wchodzącymi ze sobą w stosunek społeczny **.

Rozumie się, że istnieją różne rodzaje kontaktów społecznych, podobnie jak różne rodzaje obowiązków; w powyższych przykładach mieliśmy już z kilku odmiennymi rodzajami kontaktów do czynienia. Tutaj zachodzi to samo, co przy obowiązkach społecznych: życie praktyczne ujednostajnia, rozdziela i klasyfikuje, socjologia zaś prowadzi to samo dalej i ściślej. Dwa obowiązki społeczne na podstawie elementarnego kontaktu

---

[4] Tak np.: R. E. Park, E. Burgess, *Introduction to the Science of Sociology*, Chicago 1921 [*Wprowadzenie do nauki socjologii*, tłum. E. Juraszówna, J. Hinzowa, H. Jaśkiewicz pod red. F. Znanieckiego, t. 1, Poznań 1926 — *przyp. red.*], rozdz. 5.

* W *Social Actions* (Poznań-New York 1936) Znaniecki zastosował termin „*social contact*" (tłumaczony przezeń jako „styczność społeczna") w opisie powstawania czynności społecznych, zob. *Social Actions*, s. 56 — *przyp. red.*

** W *Socjologii wychowania* (1 wyd. 1930) zastosowany został w tym znaczeniu termin „łącznik społeczny", zob. *Socjologia wychowania*, t. 2, Warszawa 1973, s. 135, 184 i nast. — *przyp. red.*

społecznego wystarczają do charakterystyki każdego prostego stosunku. Są jednakowoż stosunki społeczne złożone, w których współistnieje kilka odmiennych rodzajów kontaktu społecznego, lub w których nawet przy jednym elementarnym kontakcie znajdujemy liczne obowiązki. Sprowadzenie tej złożoności do możliwie najmniejszej liczby kombinacji typowych jest, oczywiście, jednym z zadań socjologii.

Gdy stosunek społeczny jest częścią organizacji grupy społecznej, wówczas, jak już widzieliśmy, realizacja jego staje się sprawą bezwzględnego wymagania popartego sankcją. Wymaganie to wprowadza do stosunku elementy nowe — mianowicie, odpowiadające obowiązkom *prawa*. Dopóki wypełnianie obowiązku *A* uwarunkowane jest jedynie przez wypełnianie obowiązku *B*, nie może być mowy o prawach, chyba w tym czysto negatywnym znaczeniu, dla socjologii bezwartościowym, że *A* ma prawo nie spełniać swego obowiązku, jeżeli *B* swego nie spełnia. Wymaganie *A*, aby *B* obowiązek swój spełniał, jeżeli *A* spełnia swój, nie jest jeszcze prawem *A* do spełnienia obowiązku przez *B*. Dopiero nowa, wyższa funkcja społeczna, żądająca od *A* i *B* zarówno bezwarunkowej aktualizacji stosunku na podstawie danego kontaktu społecznego, nadaje *eo ipso A* prawo żądania, aby *B* spełniał swój obowiązek względem niego. Ponieważ jednak dla *A* działalność *B* wchodzi w grę nie jako przebieg idealny, lecz jako źródło pewnych przedmiotowych wyników, stanowiących składniki zasadnicze schematu, na którym *A* opiera aktualizację swojej normy, więc prawo *A* odnosi się tylko do wyników działalności. Tak np. zawarcie umowy małżeńskiej nakłada na każdą stronę w społeczeństwach nowożytnych obowiązek miłości, uwarunkowany przez miłość drugiej strony; poparcie tej umowy przez ustrój społeczny kościoła (*resp.* państwa) czyni ten obowiązek bezwarunkowym, niezależnym od jego spełniania przez drugą stronę, a jednak nie nadaje żadnemu z małżonków prawa do żądania miłości, tylko prawo do żądania pewnego minimum czynów zewnętrznie podobnych do czynów wypływających z miłości. Stosunek pomiędzy państwem a żołnierzem nakłada na tego ostatniego obowiązek odwagi i obowiązek ten jest bezwarunkowy w większości państw; lecz państwo nie ma prawa wymagać od żołnierza, aby istotnie był czynnie odważny, tylko aby postępował na zewnątrz tak, jak gdyby był odważny, niezależnie zupełnie od tego, z jakiego źródła jego postępki płyną [5].

---

[5] Nie potrzebujemy chyba wykazywać szczegółowo, że mówiąc o „obowiązkach” i „prawach” nie stoimy na gruncie etyczno-normatywnym, lecz socjologicznym, że nie mamy na myśli obowiązków i praw, które my za obowiązujące uważamy lub które w naszych oczach powinny być obowiązujące, lecz te, które jako obowiązujące traktują jednostki i grupy społeczne, badane przez socjologię. „Obowiązek” i „prawo” są dla nas kategoriami teoretycznymi, [a] nie praktycznymi, formami poznawczego ujęcia pewnych zjawisk społecznych, [a] nie formami regulacji życia społecznego.

Jak już mówiliśmy poprzednio, indywiduum społeczne nie może być wyczerpane jako układ empiryczny za pomocą jedynie tych kategorii, które wystarczają do analizy akcji społecznej i stosunku społecznego. Wprawdzie w jego konkretnym całokształcie wyróżnić możemy poszczególne dążności, objawiające się w jego czynach społecznych, poszczególne reakcje, które w oczach innych, działających na niego indywiduów i grup determinują jego treść i znaczenie jako przedmiotu cudzych akcji społecznych; wprawdzie wydzielić możemy z jego postępowania pewne obowiązki społeczne, które spełnia, określić poszczególne kontakty społeczne, w których znajduje się ze swym otoczeniem. Lecz suma tych dążności, reakcji, obowiązków i kontaktów nie stanowi jeszcze całej jego istoty, gdyby bowiem tak było, to wobec tego, że każdy moment jego życia przynieść może nowe obowiązki i kontakty, jego istota społeczna pozostawałaby niewiadoma aż do końca jego życia i byłaby jedna i niepowtarzalna, skoro taka właśnie kombinacja elementów społecznych nie może istnieć po raz drugi, i nie mamy żadnego prawa pomijać różnic na korzyść podobieństw, klasyfikować go razem z innymi indywiduami, dopóki brak nam kryterium pozwalającego odróżnić społecznie istotne od mniej istotnych elementów jego indywidualności.

Nie ulega wątpliwości, że ani otoczenie społeczne danego indywiduum, ani samo to indywiduum w refleksji nad sobą, nie czeka z określeniem jego istoty jako osobnika społecznego, aż skończy się jego czynny i bierny udział w życiu społecznym i wyczerpią wszystkie możliwości jego działania na innych i działania innych na niego. Przeciwnie, określenie to jest dane zarówno samemu indywiduum, jako też innym w ciągu jego życia społecznego; co więcej, służy ono zarówno indywiduum samemu, jako też innym za wskaźnik, według którego jego czynny i bierny udział w życiu społecznym reguluje się mniej lub więcej dokładnie. Może się ono zmieniać od czasu do czasu, ulegać rewizji pod wpływem nowych danych, gdyż osobowości i zbiorowości ludzkie, od których zależy ono subiektywnie i obiektywnie, ulegają ewolucji; istnieje jednak wyraźna tendencja do jego utrwalenia, do zdefiniowania społecznej istoty danego indywiduum raz na zawsze, przynajmniej począwszy od pewnego okresu jego życia i przynajmniej pod pewnymi względami. Tendencja ta zaś nie jest prostym ignorowaniem zmian, które czas przynosi osobowości tego indywiduum i jego otoczeniu społecznemu, ale raczej usiłowaniem pokierowania tymi zmianami, przynajmniej o ile dotyczą one życia społecznego, dla nadania im stałych linii wytycznych. Określenie indywiduum społecznego przez jego otoczenie społeczne i przez niego samego nie jest tylko teoretycznym poglądem, prawdziwym lub fałszywym, na to indywiduum, lecz zjawiskiem społecznym, nabywającym w mniejszym lub większym stopniu obiektywnej realności, względnie idealności.

Indywiduum społeczne posiada istotę obiektywną, niezależną od poszczególnych przejawów jego życia społecznego, ponieważ ta istota zostaje przez innych i przez niego samego czynnie i świadomie tworzona.

Ta istota obiektywna indywiduum nie jest jednak czymś prostym. Znajdujemy w niej przede wszystkim rozróżnienie pomiędzy tą częścią indywiduum społecznego, ze względu na którą daje się ono pociągnąć pod kategorie ogólne, pojąć jako przedstawiciel takich lub innych abstrakcyjnych klas osobników społecznych, a tą, może mniej wydatną społecznie, ze względu na którą jest ono sobą, jedyną i niepowtarzalną osobistością. Znajdujemy dalej rozróżnienie względne pomiędzy bierną a czynną stroną indywiduum, przecinające się z poprzednim. Indywiduum społeczne zawiera tedy więcej odmiennych kategorii elementów niż poprzednie układy, co, rozumie się, utrudnia nie tylko analizę jego, lecz w większym jeszcze stopniu, jak później zobaczymy, poszukiwanie praw przyczynowych jego zmian. A wreszcie, w dodatku do tych elementów ściśle społecznych znajdujemy jeszcze składnik, który wprawdzie społeczny całkowicie nie jest, a jednak w wielu kombinacjach nabiera społecznego znaczenia i nie daje się pominąć przy analizie socjologicznej osobnika. Tym składnikiem jest jego ciało.

Przede wszystkim ciało i ogólniej, wygląd zewnętrzny indywiduum występuje w charakterze materialnego symbolu cech społecznych. Społeczeństwo stara się osiągnąć pewną orientację wstępną przy zetknięciu się z danym osobnikiem, aby wiedzieć od razu, do jakiej kategorii istot społecznych go zaliczyć. Jak wiadomo przy tym, nie zadowala się ono naturalnymi cechami organizmu indywidualnego, pozwalającymi odróżnić płeć, wiek, rasę, w pewnym stopniu poziom umysłowy, niektóre właściwości emocjonalne itd., lecz dopełnia te cechy za pomocą dodatków zewnętrznych, jak ubiór, oznaki, ozdoby itp. Dodatki te, narzucone indywiduum przez prawo, obyczaj lub modę, służą dla klasyfikacji osobników, pozwalają wnioskować o stanowisku społecznym, stanie majątkowym, przynależności do takiej lub innej korporacji lub zrzeszenia, a nawet o spełnianej w danej chwili przejściowej roli społecznej (np. ubiór wieczorowy); z drugiej strony też mogą one być wyróżnieniami, indywidualizującymi danego osobnika, podkreślającymi jego niepowtarzalny charakter, jak to czynią np. wyjątkowe ozdoby i odznaczenia specjalne [6]. Społeczną doniosłość wyglądu zewnętrznego potęguje jeszcze ten fakt, że, jak wielokrotnie stwierdzano, wygląd staje się nieraz faktyczną podstawą kategoryzacji społecznej, że otoczenie społeczne w zetknięciu się z jednostką często nie wychodzi poza symbol i zamiast kierować się w swym postępowaniu względem tej jednostki jej istotą społeczną, kieruje się oznakami, których rolą jest jedynie ułatwić wykrycie tej istoty.

[6] Zob. interesującą analizę ozdoby u G. Simmla, *Soziologie*, Leipzig 1908, s. 365 i nast. [*Socjologia*, tłum. M. Łukasiewicz, Warszawa 1975, s. 423 - 431 — *przyp. red.*].

Co więcej, świadomość własnego wyglądu zewnętrznego wpływa na samą jednostkę, staje się współczynnikiem w mniejszym lub większym stopniu wpływającym na jej zachowanie się w społeczeństwie.

Prócz tego zaś ciało osobnika posiada inne jeszcze znaczenie w życiu społecznym. Oto może ono być dla innych, i dla osobnika samego, specjalną wartością: hedonistyczną (jak np. przy stosunkach płciowych), ekonomiczną (jako narzędzie wytwarzania wartości ekonomicznych), religijno-magiczną (gdy przypisywane mu są moce magiczne), techniczną, estetyczną itd. Ściśle biorąc, te wszystkie znaczenia ciała ludzkiego nie należałyby do socjologii; ponieważ jednak w wielu wypadkach społeczne określenie osobnika wiąże się z takim lub innym niespołecznym znaczeniem nadawanym jego ciału i na tym tle powstają doniosłe kwestie praktyczno-społeczne (np. kwestia prostytucji, niewolnictwa, najemnictwa robotników itp.), więc znów niepodobna usunąć rozważań nad ciałem ludzkim jako wartością z zakresu socjologii. Chodzi o to jedynie, aby przy tych rozważaniach zawsze traktować ciało z humanistycznego punktu widzenia jako przedmiot działalności, nie z przyrodniczego jako źródło lub podstawę działalności i aby przy teorii indywiduum społecznego wprowadzać je jako czynnik jedynie wtedy, gdy empirycznie stwierdzić można, że jako symbol społeczny lub jako wartość kulturalna wywiera ono aktualny wpływ na ten układ elementów, który nazywamy indywiduum społecznym.

Przechodząc teraz do charakterystyki tych ściśle społecznych elementów, *typem osobowym* nazwiemy indywiduum traktowane przez otoczenie społeczne (i przez siebie samego) jako przedstawiciel pewnej klasy abstrakcyjnej, z pominięciem jego swoistej, odmiennej od wszystkich innych, indywidualności. Określenie czynne typu osobowego różni się jednak zupełnie zależnie od tego, czy indywiduum jest ujmowane jako przedmiot cudzej działalności społecznej, czy też jako podmiot i system czynności społecznych: dlatego też typ osobowy dzieli się na dwa typy elementarne, z których pierwszy nazywamy *typem psychologicznym*, drugi — *typem moralnym*.

W pierwszym wypadku otoczeniu społecznemu (za którym idzie samo indywiduum w refleksji nad sobą) chodzi głównie o mniej lub więcej trwałe i ogólne ujęcie najważniejszych reakcji osobnika na cudze działania społeczne i o zaliczenie go do klasy indywiduów reagujących w określony sposób, tak aby można było przy działaniu nań liczyć się z nim jako z czynnikiem wiadomym. Ujęcie to opiera się na faktycznej przeszłości społecznej osobnika i uogólniając pewne jego reakcje postuluje, że wypływają one z trwałego *usposobienia* do reagowania w taki właśnie sposób. Dzięki tej koncepcji usposobienia poszczególne czynności społeczne indywiduum (z których każda wiąże się logicznie nie z innymi czynnościami tegoż indywiduum, lecz z tą czynnością społeczną kogoś innego, względem której stanowi reakcję) zostają realnie, przedmiotowo

połączone na wspólnym podłożu tego samego indywiduum jako przedmiotu społecznego. Tu leży główne źródło pojęcia psychiki, jako pewnej swoistej realności, stanowiącej istotę osobnika świadomego [7]. Ta dziwna na pozór właściwość psychiki, że jest ona przedmiotowo realna, a jednak posiada pewną idealność, gdyż składa się z aktów i doznań świadomych, tłumaczy się właśnie przez jej społeczną genezę. Będąc uogólnieniem reakcji społecznych, zachowuje ona ten charakter, który reakcje społeczne posiadają w oczach podmiotu akcji społecznych: są one realne, ponieważ stanowią elementy społecznych sytuacji podmiotu, a zarazem nie zatracają swej zasadniczej cechy idealności, gdyż podmiot uświadamia sobie, iż są to czynności jego przedmiotu społecznego. Jak wiadomo przy tym, pierwotnie to odniesienie reakcji — zsyntetyzowanych w pojęciu usposobienia — do przedmiotu społecznego było głównie przywiązaniem ich do ciała tego przedmiotu, tj. do tego składnika indywiduum, którego odrębność i realność najbardziej narzucała się świadomości jego otoczenia; tutaj znajdujemy źródło późniejszej koncepcji współrzędności psychiki i ciała. Szczegółowe jednak badanie powstania i rozwoju tych pojęć, z których wyłoniła się psychologia, należy już do właściwej teorii indywiduum społecznego, nie do metodologii. Tutaj tylko zaznaczyć należy, że jakkolwiek pojęcie psychiki ma podstawy praktyczno-społeczne i pozbawione jest teoretycznego znaczenia w odniesieniu do pełnej, aktualnej świadomości indywiduum, jednakowoż odpowiada ono czemuś istniejącemu w świecie humanistycznym, gdyż o tyle właśnie, o ile otoczenie społeczne traktuje osobnika jako psychikę, staje się on psychiką w tym znaczeniu, że jako wartość społeczna dla innych (pośrednio też i dla siebie samego) nabiera istotnie cech typu psychologicznego.

Rozróżnić musimy proste i złożone typy psychologiczne. Typ prosty opiera się na jakimś jednym usposobieniu, uważanym za dominujące, przynajmniej z punktu widzenia tych sytuacji społecznych, w których dane indywiduum najczęściej jest brane za przedmiot przy pewnym rodzaju akcji społecznych. Określenia typów psychologicznych prostych wyraźnie zdradzają praktyczne swe pochodzenie w tym, że obracają się zwykle w antytezach aksjologicznych; termin służący do oznaczenia typu nasuwa jednocześnie pozytywną lub negatywną ocenę i każdemu prawie terminowi pozytywnemu odpowiada negatywny i odwrotnie. Pierwotnie chodzi tu o bezpośrednio ważne dla środowiska reakcje na czyny społeczne; tu należą takie typy jak: dobry — zły, skromny — zarozumiały, łagodny — surowy, spokojny — gwałtowny itp. Na wyższym poziomie świadomości społecznej znajdujemy wyodrębnione usposobienia, pośrednio tylko wpływające na oddziaływanie społeczne (pracowity — leniwy,

[7] Przypominamy, że treść wyobrażeniowa psychiki buduje się z indywidualnych doświadczeń niezgodnych z doświadczeniami innych, a więc nie nadających się do współdziałania i dlatego właśnie traktowanych jako subiektywne.

mądry — głupi, wstrzemięźliwy — rozwiązły itd.). Typ złożony powstaje jako kombinacja typów prostych, przy usiłowaniu określenia wszystkich rodzajów reakcji indywiduum w różnorodnych sytuacjach, w których w ciągu swego życia bywa ono przedmiotem dla społecznego otoczenia. Ujęcie typów złożonych stosunkowo rzadko jest refleksyjne; zwykle wyraża się tylko w pewnej jednostajności działania różnych podmiotów społecznych na dane indywiduum, w ustaleniu wśród jego społecznego otoczenia pewnego określonego stanowiska względem wszystkich jego reakcji społecznych — stanowiska, które to otoczenie zajmuje również w odniesieniu do pewnych innych indywiduów, zaliczonych do tej samej klasy psychologicznej. Refleksyjnie ujęte, szczegółowo opracowane złożone typy psychologiczne znajdujemy dopiero w literaturze, zwłaszcza pięknej, która jest dla socjologa kopalnią materiałów, oczywiście nie dla poznania „natury ludzkiej", lecz dla zbadania obrazów, które tworzą sobie różne społeczeństwa w różnych okresach o osobnikach ludzkich.

Podczas gdy typ psychologiczny opiera się na przeszłych, faktycznych reakcjach indywiduum na czyny społeczne otoczenia i dopomaga regulować działanie społeczne innych na to indywiduum, typ moralny ma za podstawę wymagania stawiane przez środowisko społeczne przyszłym czynom samorzutnym osobnika i ma za zadanie regulację jego działania społecznego na innych. Reprezentuje on pewien ideał społecznego postępowania, narzucony jednostce przez społeczeństwo żądające upodobnienia się tej jednostki do tych wszystkich, od których urzeczywistnianie podobnego ideału było lub jest wymagane. To narzucanie ideału przez środowisko, to oczekiwanie, że dane indywiduum ów ideał urzeczywistniać będzie, odróżnia ten ostatni od wszelkich innych, nawet najbardziej ustalonych ideałów, które podmiot aktualizuje wyłącznie ze względu na ich wewnętrzną istotę jako systemów czynności; nadaje ono ideałowi cechę społeczno-przedmiotową, podobną do tej, która normę zamienia w obowiązek, tylko jeszcze może wydatniejszą, gdyż wymaganie urzeczywistnienia ideału indywidualnego postępowania jest jednostce stawiane nie z jednej, lecz z wielu stron, nieraz przez wszystkich członków danej grupy, z którymi ta jednostka znajduje się w kontakcie. To zaś, że ten ideał jest regulatorem działalności pewnej klasy jednostek (czy to współistniejących, czy następujących po sobie), nadaje każdej z tych jednostek charakter typowego przedstawiciela, w odróżnieniu od samodzielnego twórcy własnej osobowości społecznej jako systemu czynności.

Typ moralny jest dynamicznym systemem obowiązków społecznych zorganizowanym przez czynność zasadniczą ideału. Czynność ta w grupach zorganizowanych (w których właśnie znajdujemy typy moralne) utożsamia się z funkcją społeczną osobnika określającą zadania, jakie ma on spełniać w życiu społecznym, i odpowiednio do tych zadań determinuje schematycznie kontakty społeczne, w których ten osobnik ma się znajdować. O tyle właśnie, o ile typ moralny staje się faktycznie linią

wytyczną ewolucji społecznej osobnika, ewolucja ta jest określona i przewidziana z góry. Wszelkie nowe stosunki, w jakie wejdzie on z innymi jednostkami lub grupami społecznymi, są z góry przewidziane jako pożądane lub dozwolone z punktu widzenia jego funkcji społecznej; wszelkie nowe akcje, jakie spełniać będzie, są z góry określone co do swego obiektywnego społecznego znaczenia (choć oczywiście nie co do swoich źródeł psychologicznych lub okoliczności zewnętrznych) w obecnych i przyszłych jego obowiązkach. Rozumie się, że pomiędzy typem moralnym a typem psychologicznym istnieć może zupełna niewspółmierność lub częściowa tylko zgodność; głównym usiłowaniem wychowania społecznego jest zwykle ich uzgodnienie, dostosowanie typu psychologicznego do typu moralnego.

Typy moralne są na ogół daleko ściślej i szczegółowiej opracowane społecznie niż typy psychologiczne; pochodzi to stąd, że łączą się one bezpośrednio ze sprawą stanowisk społecznych zajmowanych przez jednostki, będących, jak zobaczymy, elementami organizacji grup społecznych. Oczywiście jednak, typy moralne mogą się różniczkować w różnych czasach i różnych społeczeństwach. Mamy więc np. typy moralne kobiety i mężczyzny (odmienne na różnych poziomach kultury), typy moralne jednostek w poszczególnych okresach wieku (dziecko, młodzieniec, człowiek dojrzały, starzec), typy rodzinne i rodowe (ojciec rodziny, matrona, głowa rodu, członek rodu itd.), typy klasowe (arystokrata, mieszczanin, proletariusz itd.) i najliczniejsze ze wszystkich typy zawodowe (wojownik, kapłan, czarownik, lekarz, uczony, śpiewak, poeta, monarcha, urzędnik, obywatel, kupiec, rolnik, przemysłowiec, rzemieślnik itd.). W każdym z tych ostatnich typów socjologicznie ważną stroną nie jest rodzaj czynności zawodowych, które dane indywiduum spełnia, lecz ta regulacja jego stosunków społecznych, za pomocą której jednostki jego zawodu są wyodrębnione jako specjalna kategoria indywiduów społecznych. Badając w przyszłości typy zawodowe, przekonamy się, że nie ekonomiczno-techniczny podział pracy jest podstawą społecznego podziału jednostek na kategorie zawodowe, lecz przeciwnie, społeczne określenie typów moralno-zawodowych jest pierwotną podstawą trwałej specjalizacji i podziału pracy. Dopiero w nowszych czasach zmieniać się zaczyna ten stosunek o tyle, że potrzeby dalszej specjalizacji zawodowej wpływają na wytwarzanie nowych kategorii pracowników, które z czasem uzyskują charakter typów społecznych.

Każde konkretne indywiduum społeczne reprezentuje więcej niż jeden typ moralny, da się zaliczyć do kilku kategorii społecznych. Rozumie się więc, że zadaniem socjologii w tym zakresie, podobnie jak w sferach akcji i stosunków społecznych, jest nie tylko wydzielenie elementów, ale również zbadanie typowych kombinacji tych elementów. Chodzi przy tym nie tylko o różnorodne możliwe połączenia typów moralnych, ale również o ich kombinacje z typami psychologicznymi i o związek

tych ogólnych, powtarzalnych stron indywiduum społecznego z jego determinacjami jako osobistości jedynej i niepowtarzalnej.

Ta ostatnia strona indywiduum społecznego określić się daje, rzecz prosta, tylko formalnie, gdyż zasadniczo różnić się ma u każdego, jakkolwiek być może, iż porównując obiektywnie indywidualne determinacje w różnych czasach i społeczeństwach, okazać się może, iż pewne cechy, które środowisko społeczne danego osobnika uważa za jedyne w swoim rodzaju, faktycznie odnajdują się gdzie indziej. W tej chwili jednak nie możemy się tym zajmować, w każdym razie bowiem obecnym zadaniem naszym jest wyłącznie określenie formy elementów społecznych. Otóż pod względem formalnym stwierdzamy, że metody identyfikacji poszczególnych indywiduów są zasadniczo podobne we wszystkich czasach i społeczeństwach i sprowadzić się dają do dwu. Jako przedmiot społeczny dla innych indywiduum posiada w oczach środowiska społecznego *tożsamość społeczną*, wyrażającą się w pewnych *cechach osobistych;* jako podmiot społeczny, jest wyodrębnione o tyle, o ile w działalności swej wykazuje *oryginalność społeczną*, wyrażającą się w pewnych *idiosynkrazjach*.

Cecha osobista jako element indywiduum społecznego jest tym, co dane indywiduum utożsamia, wyróżnia spośród innych, będących przedmiotami takich samych akcji społecznych lub członami biernymi takich samych stosunków społecznych. Tak np. dla sprzedawcy w sklepie indywidualne właściwości ciała kupującego podkreślone może za pomocą ubioru stanowią w głównej mierze cechę osobistą tego kupującego; w urzędowych stosunkach pomiędzy władzami administracyjnymi a obywatelem zwykle imię, nazwisko, data i miejsce urodzenia oraz miejsce zamieszkania wystarczają do jego utożsamienia; w stosunkach zawodowych główną podstawą utożsamienia są pewne dane biograficzne, dotyczące zawodowej przeszłości osobnika; w stosunkach towarzystkich, prócz imienia i nazwiska, inne znowu dane biograficzne odgrywają tę samą rolę; tożsamość przestępcy określa się dostatecznie przez fakt spełnienia danego przestępstwa w danych warunkach miejsca i czasu itd. Całokształt cech osobistych składa się na tożsamość społeczną indywiduum. Im bardziej skomplikowane życie społeczne i intensywniejszy udział jednostki w tym życiu, tym liczniejsze cechy osobiste zawiera jego tożsamość społeczna. Rozumie się, że tylko te cechy do niej należą, których środowisko społeczne faktycznie używa dla jego utożsamienia i jedną z najbardziej zajmujących, a najmniej wyzyskanych dziedzin badań socjologicznych jest studium porównawcze różnych rodzajów cech osobistych, na które poszczególne środowiska kładą nacisk przy identyfikacji osobników.

Orygnalność społeczna jednostki nie jest obiektywną, absolutną oryginalnością jego czynności rozpatrywanych jako ogniwa całkowitej ewolucji świata idealnego; jest jedynie zauważonym przez niego i przez oto-

czenie kontrastem pomiędzy jej działalnością a czynnościami innych jednostek należących do tego samego typu moralnego w danym społeczeństwie. Z jednej strony więc obiektywnie oryginalne czynności osobnika mogą nie wchodzić w skład jego społecznej indywidualności, o ile leżą poza granicami społecznych zainteresowań jego otoczenia; z drugiej strony zaś czynności, obiektywnie będące tylko powtórzeniem jakichś czynności wykonanych w innym czasie lub w innym społeczeństwie, mogą stanowić jego oryginalność społeczną, o ile odbiegają od ustalonych zwyczajów i norm.

Używając terminu „idiosynkrazja" do oznaczenia elementarnego przejawu oryginalności społecznej, rozszerzamy cokolwiek tradycyjne znaczenie tego wyrazu; ponieważ jednak nie został on dotychczas zużytkowany w socjologii, nie widzimy zasadniczej przeszkody do wprowadzenia go w tym znaczeniu, w jakim może być najpożyteczniejszy. Idiosynkrazją nazwiemy tedy indywidualne czynne przeciwstawienie się wymaganiom tego typu moralnego, który indywiduum ma reprezentować, ewentualnie dopełnienie tych wymagań, które może doprowadzić do utworzenia nowego typu moralnego. W przeciwieństwie do poprzednio rozważanych elementów indywidualności społecznej, idiosynkrazja nie znajduje się u wszystkich indywiduów; jakkolwiek bowiem każdy osobnik społeczny nieco odbiega od ustalonego typu, ale tylko w niektórych wypadkach ta odmiana osobista typu jest przez innych i przez niego samego uświadomiona w stopniu dostatecznym, aby wystąpić jako osobna właściwość charakterystyczna w jego własnych i cudzych oczach. Z drugiej strony zaś poszczególne jednostki mogą posiadać więcej niż jedną idiosynkrazję, o ile odbiegają od uznanych typów w zakresie kilku funkcji społecznych, jakie spełniać mają. Ten sam osobnik objawiać może inną idiosynkrazję jako członek rodziny, inną jako obywatel, inną jako zawodowiec itd.

Poszczególne idiosynkrazje, i oryginalność społeczna w ogóle, mogą być oceniane pozytywnie lub negatywnie. Jak wiadomo, na niższych poziomach kulturalnych i w grupach trwałych i niewielkich, kontrolujących prawie całe życie swych członków, oryginalność w ogóle widziana jest niechętnie; tymczasem na wyższych szczeblach, w grupach licznych i skomplikowanych, w których jednostka rzadko tylko jest ogółowi znana, oryginalność wysuwająca ją na widownię publiczną jest przeważnie traktowana jako coś pozytywnego, zwłaszcza wtedy, gdy sprawdziany i normy społeczne podlegają szybkiej ewolucji. Z drugiej strony, przy danej względnej ocenie oryginalności w ogóle, poszczególne idiosynkrazje są oceniane zależnie od tego, czy odnośne czynności mają charakter twórczy, podnoszący poziom kulturalny lub doskonalący ustrój społeczny grupy, czy też są raczej destrukcyjne lub dezorganizujące.

Podobnie jak w stosunku społecznym, w razie gdy stosunek wchodzi w skład organizacji grupy społecznej, do obowiązków dodają się oparte

20*

na sankcji prawa, tak też, gdy indywiduum społeczne jest rozpatrywane jako członek grupy zorganizowanej, do powyżej scharakteryzowanych elementów dołącza się, jako determinacja zewnętrzna, *stanowisko społeczne* zajmowane przez to indywiduum. Oczywiście stanowisko społeczne nie należy w równej mierze do indywiduum społecznego, jak typ psychologiczny lub typ moralny; jest ono elementem ustroju społecznego i jest tylko „zajmowane" przez osobnika. Ale z nim wiąże się bezpośrednio wymaganie pewnego typu moralnego lub kombinacji typów moralnych (chociaż faktycznie ten sam typ moralny może się łączyć z różnymi stanowiskami i odwrotnie), pośrednio zaś od wymagań stawianych jednostce na pewnym stanowisku zależy, jakie usposobienia psychologiczne uważane będą za pozytywnie lub negatywnie ważne u tej jednostki (choć znowu ten sam typ psychologiczny istnieć może na różnych stanowiskach i odwrotnie). Do kwestii stanowiska społecznego, podobnie jak do kwestii sankcji i prawa, powrócimy wkrótce w związku z analizą grup społecznych.

Indywiduum społeczne jest tym terenem, na którym dziedzina społeczna w ścisłym znaczeniu najbliżej styka się z innymi dziedzinami życia kulturalnego. Jako typ psychologiczny i kombinacja cech osobistych indywiduum jest nie tylko przedmiotem społecznym, ale bywa również materiałem dla innych rodzajów działalności kulturalnej — ekonomicznej, religijnej, intelektualnej, estetycznej itd. Jako typ moralny i jako osobistość oryginalna jest ono społecznie uwarunkowane w swym charakterze odtwórcy lub twórcy czynności i wartości kulturalnych w ogóle. Wreszcie, jego ciało stanowi dla niego samego i dla innych narzędzie, które służyć może do wszelkich rodzajów czynności i którego właściwości, nabyte dzięki działalności społecznej, mogą występować jako ważne warunki realne w innych sferach życia kulturalnego, i odwrotnie. Wszelkie badania nad związkiem pomiędzy dziedziną socjologii a dziedzinami innych nauk humanistycznych muszą w pierwszym rzędzie oprzeć się na studium nad indywiduum społecznym. Jednakowoż nie potrzebujemy dowodzić, że skoro indywiduum społeczne nie jest całkowitą osobistością konkretną, całkowita rola, jaką osobnik odgrywa w świecie kultury, nie daje się określić na podstawie społecznej jego determinacji.

### *Ogólne elementy grupy społecznej*

Grupa społeczna w konkretnym swym całokształcie jest oczywiście najbardziej skomplikowanym układem społecznym. Zawiera ona w wielkiej ilości wszystkie dotychczas rozpatrzone elementy, ponieważ w skład jej wchodzą mniej lub więcej liczne układy poprzednich rodzajów: akcje społeczne, stosunki społeczne, indywidua społeczne. To wszystko stanowi olbrzymie bogactwo, nie dające się określić naukowo w ciągu trwania

grupy wobec zachodzących w nim ciągle zmian i niepowtarzalne w swej konkretności. A jednak tu znowu znajdujemy, że działalność społeczna traktuje grupę jako określoną w zasadniczych swych właściwościach i należącą do pewnego, jeżeli nie faktycznie powtarzającego się, to przynajmniej powtarzalnego typu. Chodzi więc o to, aby wydobyć z jej konkretności te specjalne składniki, którym zawdzięcza ona swą specyficzną istotę jako grupa społeczna, które z niej czynią układ obiektywnie określony i powtarzalny, odmienny od poprzednich układów.

Przy analizie grupy oczywiście przyjąć musimy humanistyczny punkt widzenia, pamiętając o tym, że grupa jest tym, czym jest w świadomości społecznej jednostek i zbiorowości, a nie tym, co w niej dostrzegać może obserwator zapominający o współczynniku humanistycznym i patrzący na nią tak, jak patrzy na przyrodę nieorganiczną lub organiczną. Jednakowoż, to stanowisko obserwatora, które wyraziło się w owych różnorodnych koncepcjach „społeczeństwa", o których mówiliśmy dawniej, nie jest nawet z humanistycznego punktu widzenia całkowicie nierealne. Mianowicie faktem jest, że jednostki i zbiorowości często ujmują grupę społeczną, daną im w doświadczeniu, w sposób podobny do tego, który znajdujemy w pewnych teoriach socjologicznych; teorie te są po prostu sformułowaniem praktyczno-społecznego ujęcia, które faktycznie zachodzi w życiu społecznym, i błąd ich polega głównie na tym, że ujęciu temu nadają godność teoretycznej prawdy o grupie społecznej, zamiast je traktować jako zjawisko społeczne, które dopiero socjologia ma badać, o którym ma sobie wytworzyć pojęcie teoretyczne. Tak samo jak widzieliśmy, ujęcie indywiduum jako ciała i psychiki jest czymś społecznie realnym, indywiduum jako wartość społeczna jest faktycznie dla innych i dla siebie samego ciałem i psychiką i błąd biopsychologicznej koncepcji osobowości polega na tym głównie, że to praktyczno-społeczne, humanistyczne ujęcie traktuje jako teorię wyrażającą absolutną istotę osobowości *per se*, zamiast zdać sobie sprawę, że jest ono tylko jednym z elementów przedmiotu społecznego, który świadomość społeczna tworzy z materiałów dostarczonych przez istotną konkretną osobowość. Jeżeli więc podobnież znajdziemy przy analizie grupy społecznej, jako humanistycznego zjawiska, pewne ujęcia znajdujące swój odpowiednik w różnych teoriach socjologicznych, będziemy je traktowali nie jako prawdziwe lub błędne poglądy na istotę zbiorowości konkretnej (jak traktowaliśmy odnośne teorie, opierając się na ich uroszczeniach), tylko jako dane nam faktycznie elementy grupy, czyli układu, które ludzie budują z materiałów dostarczonych przez konkretną zbiorowość.

Czynnikiem komplikującym humanistyczną budowę grupy społecznej w porównaniu z indywiduum społecznym są czynności i wartości zbiorowe. Rozpatrując indywiduum społeczne, nie potrzebowaliśmy odróżniać tego, czym indywiduum jest dla innych, od tego, czym jest ono samo dla siebie, gdyż pomiędzy jego własnym uprzedmiotowieniem a jego

uprzedmiotowieniem przez innych różnice są stosunkowo drugorzędne. Osobnik sam siebie ujmuje w podobny sposób, jak inni go ujmują; zresztą, jego uprzedmiotowienie siebie jest najczęściej odbiciem, choć zmodyfikowanym, stanowiska otoczenia względem niego, dopiero od otoczenia uczy się on myśleć o sobie w kategoriach społecznych. Inaczej przedstawia się sprawa, gdy chodzi o grupę społeczną. Tutaj zachodzi zasadnicza różnica pomiędzy tym, czym grupa, działając i doświadczając zbiorowo, jest sama dla siebie, a tym, czym jest ona dla osobników lub zbiorowości, nie biorących udziału w jej zbiorowym działaniu i doświadczaniu; co więcej, inaczej przedstawia się ona własnym członkom każdemu z osobna, nawet wtedy, gdy z nią współdziałają, o ile własne czynności każdego z nich odróżnione są od czynności cudzych, inaczej zaś w zbiorowym ujęciu wszystkich członków razem, przy którym czynność każdego jest nierozdzielnie połączona z cudzymi.

Rozróżnić tedy musimy trzy odmienne punkty widzenia w odniesieniu do grupy społecznej: 1) punkt widzenia osobniczy, przy którym grupa występuje jako przedmiot lub podmiot czynności społecznych w oczach osobnika, który, czy to nie należąc do niej, czy nawet należąc, nie uczestniczy aktualnie w czynnościach zbiorowych grupy jako całości, chociaż mógł lub będzie mógł brać w nich udział przedtem lub potem; ten punkt widzenia jest również zajmowany przez inne grupy, nie wchodzące w skład danej grupy lub przeciwstawiające się jej; 2) punkt widzenia osobniczo-zbiorowy, przy którym członek grupy i grupa jako całość współdziałają, ale tak, że działalność członka we własnej jego świadomości oraz w świadomości zbiorowej grupy odróżnia się od działalności innych; 3) punkt widzenia zbiorowy, przy którym grupa działa i doświadcza jako całość tak, że w zbiorowym działaniu i doświadczaniu osobnicze przyczynki nie wyróżniają się ani w oczach grupy, ani w oczach osobnika.

Powyższe rozróżnienie łączy się z innym jeszcze. Oto z punktu widzenia osobniczego grupa występuje prawie wyłącznie jako przedmiot lub podmiot poszczególnych czynów społecznych, nie powiązanych normatywnie. Z punktu widzenia osobniczo-zbiorowego grupa dla własnych swych członków jest głównie przedmiotem i podmiotem norm społecznych, które w życiu indywidualnym stają się zasadniczymi normami ideałów osobistych; wreszcie z punktu widzenia zbiorowego grupa sama dla siebie staje się stopniową aktualizacją pewnego ideału zbiorowego.

1. Punkt widzenia osobniczy jest tym, którego wyniki najczęściej były brane za podstawę teorii socjologicznych. Łatwo to pojąć, skoro socjolog jako obserwator, nie uczestnicząc aktualnie w życiu zbiorowym, mimo woli zajmował to praktyczno-społeczne stanowisko, które przywykł zajmować, gdy jako jednostka społeczna uprzedmiotawiał grupę jako swą wartość społeczną lub czuł się przez nią, jako jej wartość

społeczna, uprzedmiotowiony. Oczywiście przy tym, grupa inaczej się przedstawi zależnie od tego, czy w świadomości osobniczej występuje jako przedmiot, czy jako podmiot społecznego działania. W pierwszym wypadku jest ona *zrzeszeniem*, w drugim — *wolą zbiorową*.

Zrzeszenie, czyli zespół osobników społecznych, jest więc tym, co stanowi grupę jako przedmiot akcji społecznej. Pierwszą, najbardziej rzucającą się w oczy cechą zrzeszenia jest jego odrębność, jego społeczne odgraniczenie od reszty osobników i zrzeszeń. Nie jest to bynajmniej odgraniczenie konkretnej zbiorowości, niemożliwe do wykonania; wszak zrzeszenie ma cechę odrębności nawet wtedy, gdy każdy z jego członków po szczególe należy do innych zrzeszeń lub znajduje się w najściślejszych stosunkach osobistych z jednostkami poza danym zrzeszeniem. Charakter zamkniętej w sobie całości, który zrzeszenie posiada zarówno w oczach jednostek i grup, do niego nie należących, jako też w oczach każdego członka swego z osobna, opiera się na tym, że tylko pewne indywidua są uważane za przynależne do niego; nie ma innej granicy zrzeszenia, prócz świadomości jednostek, że do niego przynależą lub nie przynależą. Świadomość ta ma swoje źródło we wspólnej dla całej grupy zasadzie, warunkującej wyodrębnienie pewnych jednostek jako członków zrzeszenia spośród wszystkich innych; tylko jednostki w ten sposób wyodrębnione uważane są za przynależne do zrzeszenia. Zasadę tę nazywamy *zasadą odrębności* grupy społecznej. Przykłady zasady odrębności znajdujemy w ograniczeniu zrzeszenia do osób zamieszkujących pewne terytorium (w grupach terytorialnych), do osób o wspólnym pochodzeniu (w grupach rodowych), do osób mówiących pewnym językiem (w grupach narodowych), do osób uprawiających to samo zajęcie (w grupach zawodowych) itp.

Zasada odrębności nie wystarcza jednak do nadania zrzeszeniu jako wartości społecznej cechy obiektywnej jedności; musi być jeszcze coś, co nie tylko w podmiotowym wspólnym działaniu, lecz i w przedmiotowym ujęciu członków tego zrzeszenia wiąże razem, dokoła czego grupują się oni społecznie. Rolę tę odgrywają *ośrodki centralizacji*. Takim ośrodkiem centralizacji jest np. siedziba główna grupy, jako ognisko bezpośredniego (osobistego) lub pośredniego (przez przedstawicieli), ustnego lub pisemnego porozumienia. Osoba władcy, przewodniczącego, przedstawiciela, sekretarza jest również ośrodkiem centralizacji w grupach kierowanych przez jednostki; w dalszym ciągu zastępczo charakter ten posiadają symbole stanowiska kierowniczego (korona i berło w państwie monarchicznym, symbole najwyższej godności w grupach religijnych i zawodowych) lub symbole grupy jako całości (nazwa grupy, sztandar, pieczęć itp.). Wreszcie, wszelkie w ogóle wartości zbiorowe, o ile są uznane za własne i odrębne wartości całego zrzeszenia, mają to samo znaczenie ośrodków centralizacji społecznej; mogą to być wierzenia i obrzędy religijne, dzieła sztuki i literatury, osobistości legendarne lub histo-

ryczne itd. Wielość ośrodków centralizacji nie staje oczywiście na przeszkodzie jedności zrzeszenia, o ile każdy ośrodek służy jako wspólne narzędzie dla innego rodzaju czynności społecznych. Tam, gdzie działalność społeczna jest bogata i zróżniczkowana (np. w grupach narodowych), konieczna jest nawet wielość ośrodków dla nadania zrzeszeniu całkowitej i wszechstronnej jedności.

Zasada odrębności i ośrodek centralizacji charakteryzują zrzeszenie społeczne formalnie. Treść jego określa się na podstawie jego składu. W przedmiotowym ujęciu zrzeszenie nie przedstawia się oczywiście jako konkretna zbiorowość konkretnych osobowości, lecz jako zespół uprzedmiotowionych indywiduów społecznych. Przy tym, podobnie jak przy przedmiotowym ujęciu indywiduum, przede wszystkim występuje tu cielesna strona. Podkreślić zaś należy, że podczas gdy ciało indywiduum jest częściowo tylko i pośrednio społecznym elementem, jako symbol lub narzędzie czynności społecznych, zasadniczo zaś należy do innych dziedzin rzeczywistości kulturalnej — cielesna strona zrzeszenia jest wartością społeczną w pełnym znaczeniu tego słowa. Posiada ona bowiem dla podmiotu społecznego właściwość, której organizm indywidualny nie posiada: mianowicie, każde z ciał jednostek należących do zrzeszenia przedstawia się jako człon związku, który nie jest fizyczny, lecz społeczny, i na tle tego związku całokształt tych ciał nabiera charakteru społecznego. Teoretycznie biorąc, niedorzecznością byłoby określać społeczeństwo jako agregat niematerialnie powiązanych materialnych organizmów (co jednak czynią niektórzy przedstawiciele teorii organicznej społeczeństwa); faktem jest jednak, że w praktyce społecznej grupa jest ujmowana, między innymi, jako społeczne zjednoczenie ciał i chociaż ujęcie to nie może być uznane za teorię społeczeństwa, lecz teoria społeczeństwa stwierdzić musi jego istnienie, w charakterze zjawiska społecznego wziąć je za przedmiot swych badań. Dla kogoś, kto na grupę społeczną działa i liczyć się musi z jej reakcją, pierwszorzędne znaczenie posiada fakt, że dzięki związkowi społecznemu, istniejącemu między członkami grupy, ciała tych członków kombinują się w jedno narzędzie czynności społecznych. Ponieważ zaś ciała członków są tą treścią zrzeszenia, która najprzód narzuca się jego świadomości, więc zrozumiałym wynikiem jest, że praktycznie zrzeszenie przedstawia mu się przede wszystkim (choć nie wyłącznie) jako zespół ciał o charakterze społecznym. Aby sobie to dokładnie uprzytomnić, zwróćmy uwagę na punkt widzenia ofiary brutalności tłumu względem tłumu lub żołnierza na wojnie wobec wrogiego oddziału wojskowego. Cecha „społecznej cielesności” w tych przykładach występująca jako dominująca, niemal wyłączna, w innych wypadkach jest jedną tylko z kilku cech zasadniczych uprzedmiotowionego zrzeszenia, lecz nigdy całkowicie jej nie brak.

To „społecznie cielesne” ujęcie grupy społecznej zawiera w sobie dwa elementy — ilościowy i jakościowy. Z ilościowego punktu widzenia

zrzeszenie jest pewną *liczbą* zrzeszonych osobników. Tutaj zaznaczyć trzeba, że w ogóle kategoria ilości stosuje się do grupy społecznej tylko wtedy, gdy jest ona traktowana jako zrzeszenie ciał społecznie zjednoczonych. Ze wszystkich innych punktów widzenia kategoria ta jest niewspółmierna z istotą społeczną grupy. Toteż np. wszelkie rozważania demograficzne leżą poza sferą socjologii, próby zaś wyjaśnienia ewolucji grupy przez ilościowe zmiany jej składu [8] traktują jako przyczynę zjawisko, które jest skutkiem przyczyn społecznych. Bez wątpienia, liczna grupa jest pod wielu względami odmienna od grupy nielicznej, ale liczebność grupy jest zależna od jej organizacji. Pewne typy organizacji społecznej pozwalają tylko na zrzeszanie się niewielkiej liczby osobników; inne dopuszczają i wymagają zrzeszenia się wielu. Gdy tylko pierwsze typy organizacji są znane i uznane społecznie, wówczas naturalny wzrost liczebności grupy poza granice dopuszczalne prowadzi do utworzenia nowej grupy; tymczasem gdy drugi typ organizacji jest rozwinięty, grupa będzie starała się powiększyć swą liczebność niezależnie nawet od przyrostu naturalnego (jak np. to czynią państwa nowożytne). Nie przeczymy wcale, że liczebność grupy sama przez się odgrywa ważną rolę w życiu społecznym, ale właśnie tylko jako element przedmiotowo ujętej, przez obcych lub przez własnych członków, grupy-zrzeszenia, o tyle właśnie, o ile ten element występuje jako ważny w świadomości społecznej członków grupy lub jej otoczenia [9].

Z jakościowego punktu widzenia zespół cielesny jest zdeterminowany przez dominujący w nim *wzór fizyczny*. Wzór fizyczny zespołu nie jest przeciętną wyglądu zewnętrznego jego członków ani też sumą cech wspólnych wszystkim jego członkom, lecz kompleksem cech, który w oczach otoczenia i samejże grupy najbardziej odróżnia członków tej grupy od członków innych grup i do którego członkowie tej grupy w cudzym lub własnym przekonaniu czynnie się stosują. Wzór fizyczny nie zawsze więc odpowiada rzeczywiście przeważającym w danej grupie właściwościom zewnętrznym członków i może być inny w oczach obcych, inny zaś w oczach samych członków grupy. Istotną jednak właściwością wzoru fizycznego grupy, w odróżnieniu od społecznie narzuconych indywidualnych cech wyglądu zewnętrznego, o których mówiliśmy poprzednio, jest to, że wzór ten stanowi pozytywną lub negatywną wartość zbiorową, że grupa bądź przyjmuje go za swój i dąży do jego realizacji u członków, bądź odrzuca go i dąży do usunięcia istniejących podobieństw do niego. Na wzór fizyczny składają się pewne wybitne cechy organiczne,

---

[8] Np. É. Durkheim, *De la division du travail social*, Paris 1893.

[9] Interesujące rozważania na temat wpływu liczebności grupy na życie społeczne znajdujemy u Simmla, *Soziologie*, s. 47 i nast. [*Socjologia*, s. 111 - 226 — *przyp. red.*]. Niektóre z nich grzeszą powyżej określonym błędnym ujęciem stosunku pomiędzy liczebnością grupy a jej organizacją; inne jednak są od tego błędu wolne.

ubiór i niekiedy specjalne oznaki; znane przykłady wzoru fizycznego znajdujemy w ustalonych w opinii różnych narodów poglądach na typowe cechy fizyczne innych narodów (por. wzór karykaturalny Anglika lub Włocha w ilustracjach francuskich z końca ubiegłego stulecia, wzór karykaturalny Żyda, Rosjanina lub Niemca w ilustracjach polskich); w jakim stopniu zaś wzór fizyczny może się stać dla samej grupy przedmiotem pozytywnej oceny, dowodzą przykłady warkocza Chińczyków, podkreślania „marsowego wyglądu" u wojskowych itd. Jako przykład negatywnej oceny własnego wzoru fizycznego pod wpływem społecznego otoczenia przytoczymy golenie brody i wąsów przez Żydów w Ameryce [10].

Zrzeszenie jest jednak, oczywiście, czymś więcej niż „uspołecznieniem ciał". Członkowie jego są to wszak jednostki świadome, w przedmiotowym ujęciu zaś świadomość ich przywiązana zostaje do ciała jako psychika. W charakterze zbioru uspołecznionych indywiduów psychicznych zrzeszenie jest określone, w przedmiotowym ujęciu, przez te usposobienia, które przeważają wśród jego członków. Znowu nie chodzi tu ani o przeciętną typów psychologicznych indywidualnych, ani o cechy psychologiczne powszechne u wszystkich członków; usposobienia społecznie przeważające mogą być faktycznie mniej rozpowszechnione od innych, byle wyrażały się przeważnie w tych reakcjach, w których jednostki występują jako członkowie danej grupy. Z tych przeważających usposobień wytwarza się to, co nazwać możemy *charakterem społecznym* zrzeszenia. Uprzedmiotowienie charakteru zrzeszenia nie jest, rzecz prosta, kierowane względami teoretycznymi, lecz praktyczną potrzebą przewidywania możliwych reakcji grupy; wchodzą więc przy tym w grę te jedynie usposobienia, które są praktycznie ważne z punktu widzenia społecznego podmiotu. Obiektywne istnienie charakteru grupy ma w tym uprzedmiotowieniu pierwsze swe źródło; jest on humanistycznie realny, jak wszelkie zjawiska społeczne przedmiotowe. Charakter społeczny jednak realizuje się w dalszym ciągu w działaniu samejże grupy. Każdy niemal członek grupy społecznej dąży w mniejszej lub większej mierze do upodobnienia się w swym działaniu do innych; o ile zaś grupa społeczna posiada już, czy to podsunięty z zewnątrz, czy wyrobiony samodzielnie, wzór usposobień, które uważa za swoje, za pożądane (lub odwrotnie, które odrzuca jako obce i niepożądane), w takim razie faktyczne reakcje społeczne jej członków stają się podobne do tego wzoru i w łonie zrzeszenia wytwarza się trwała i, w braku przeszkód, rosnąca przewaga pewnych rodzajów reakcji nad innymi. Tak tłumaczy się istnienie charakterów narodowych, charakterów korporacji, zorganizowanych klas społecznych itd.

---

[10] Zacytowaliśmy poprzednio szereg przykładów sztucznego wytwarzania pewnego typu fizycznego jednostek w związkach z ideałem estetycznym rasy (s. 75 - 76. niniejszego tomu).

Dotychczas mieliśmy do czynienia z elementami grupy jako zrzeszenia, tj. jako przedmiotu społecznego działania, danego bądź jednostkom lub grupom, nie należącym do jej składu, bądź członkom grupy, o ile nie biorą aktualnego udziału w jej organizacji wewnętrznej. Zupełnie inaczej przedstawia się jednak grupa jako społecznie działający podmiot jednostce czy innej grupie, będącej przedmiotem jej samorzutnego czynu. Jedyną ogólną determinującą właściwością grupy z tego punktu widzenia jest sama jej zdolność do działania zbiorowego, do występowania jako jedna całość, doześrodkowania czynności indywidualnych w jednej czynności wspólnej — czy to wykonanej jednocześnie przez wszystkich członków, czy podzielonej pomiędzy nich, czy wreszcie spełnionej przez przedstawiciela grupy, którego akcja ma poparcie w potencjalnych czynnościach pozostałych członków. Ze względu na tę zdolność zbiorowego działania zasadniczym elementem grupy czynnej jest *wola zbiorowa*. Używamy oczywiście tego terminu nie dlatego, abyśmy wierzyli w absolutne istnienie woli zbiorowej, jak w nie wierzy Wundt i inni „psychologowie społeczni", lecz dlatego, że odpowiada on najlepiej temu, co w grupie społecznej dostrzega przedmiot jej wspólnego społecznego czynu; wola zbiorowa, jak charakter społeczny, istnieje więc przede wszystkim nie sama w sobie, lecz dla tej istoty świadomej, na którą grupa społecznie działa, podobnie jednak, jak charakter społeczny, wola zbiorowa zyskuje na obiektywnej realności przez wpływ, jaki wywiera na świadomość członków grupy. Każdy członek grupy albo był kiedykolwiek, albo wie, że być może przedmiotem zbiorowego działania; dla niego więc wola zbiorowa jest nie tylko czymś obiektywnie istniejącym, lecz czymś, z czym musi się praktycznie liczyć w swym postępowaniu; aktualnie lub potencjalnie skłania go ona do współdziałania w czynnościach zbiorowych, do uczestniczenia w akcjach grupy jako podmiotu. Tym samym zaś świadomość woli zbiorowej potęguje zdolność grupy do zbiorowego działania — zjawisko dobrze już znane w socjologii.

2. Są grupy społeczne, dla których ujęcia powyższe kategorie wystarczają, grupy nie wznoszące się ponad osobniczy punkt widzenia. W grupach tych, których przykładami mogą być luźne zrzeszenia towarzyskie lub (choć niezupełnie) najniższe z dzisiaj znanych hord, jednostka bez wątpienia działa na swe otoczenie i jest przedmiotem jego działania; nieraz nawet wpływ zwyczajowy, wywierany na nią przez otoczenie, jest wszechpotężny. Brak jednak trwałej normatywnej organizacji funkcji społecznych jednostek w związku z funkcjami społecznymi grupy jako całości, a więc brak zorganizowanego współdziałania członków z grupą i nawzajem. Wprawdzie jednostka bierze udział w czynach zbiorowych i może przy tym zatracać swoją „wolę" w „woli zbiorowej", ale po ukończeniu danego czynu staje się znów tylko członkiem zrzeszenia, nie współczynnikiem w utrzymywaniu grupy jako społecznego układu. Czynności zbiorowe zaś nigdy nie wznoszą się do najwyższego poziomu —

świadomego kierowania ewolucją społeczną grupy jako całości pod wpływem ideałów zbiorowych.

Znaczna większość grup, które znamy, wyszła jednak poza stadium zrzeszenia i dla ich charakterystyki niezbędne jest uwzględnienie osobniczo-zbiorowego punktu widzenia. W nich działalność zbiorowa posiada dosyć ciągłości, aby przy praktyczno-społecznej determinacji grupy miarodajne było nie tylko stanowisko jej członków lub przedmiotów społecznych stojących poza nią, lecz również własne jej stanowisko jako podmiotu czynności zbiorowych. Grupa konsekwentnie determinuje działalność swych członków, narzucając im normy wytyczne dla ich postępowania we wszystkich sprawach dotyczących jej jako całości, wymaga od nich nie tylko biernego stosowania się do uznanych wspólnie zwyczajów, lecz czynnego, uregulowanego normatywnie uczestniczenia w życiu wspólnym. Aby być członkiem, nie dość już uważać się i być uważanym za przynależącego do grupy i podlegać jej woli zbiorowej jako przedmiot jej akcji społecznych; trzeba brać udział, jako podmiot społeczny, w aktualizacji norm, które grupa uważa za obowiązujące jej członków *jako członków*, trzeba spełniać jakąś *funkcję społeczną*. Z drugiej strony zaś każdy z członków trwale uczestniczących w czynnym życiu grupy wymaga, aby działalność zbiorowa tej ostatniej również była normatywnie uregulowana, przynajmniej w sprawach związanych z jego własną normatywną działalnością, żąda od niej współdziałania w aktualizacji jego normy, którą ona mu narzuca; grupa jest dla niego nie tylko zrzeszeniem lub wolą zbiorową, lecz również źródłem i podmiotem norm społecznych.

W ten sposób determinująca działalność swych członków i przez nich nawzajem w działalności swej zdeterminowana grupa jest *ustrojem społecznym*. Całkowita działalność grupy bowiem przedstawia się jako trwała synteza funkcji społecznych jej członków na podstawie wymaganej, wyraźnie lub domyślnie, przez ogół członków ciągłości życia zbiorowego; działalność społeczna każdego członka przedstawia się jako spełnianie funkcji społecznej, narzuconej mu przez grupę, w charakterze niezbędnego ogniwa w ciągłości życia zbiorowego. Tak np. całkowita działalność stowarzyszenia jest syntezą funkcji społecznych, spełnianych przez jego prezesa, sekretarza, skarbnika, radę nadzorczą i członków, łączących się w ogólnej funkcji normatywnej, z której wynika ciągłość funkcjonowania stowarzyszenia jako całości, która jest narzucona stowarzyszeniu przez tych wszystkich urzędników i członków razem i każdego z osobna; z drugiej strony zaś działalność prezesa, sekretarza itd. i każdego członka jest normatywnie uregulowana w interesie funkcjonowania grupy jako całości. Całkowita działalność państwowa jest dynamicznym związkiem czynności wszystkich władz i obywateli i trwała jej regulacja jest wypływem całokształtu żądań stawianych przez jednostki biorące udział w jego funkcjonowaniu i wymagające każda dla swej społecznej działalności

poparcia państwa; z drugiej strony działalność społeczna urzędnika administracyjnego, sędziego, prawodawcy lub zwykłego obywatela jest mu narzucona przez państwo w interesie normatywnie uregulowanego funkcjonowania całości i wskutek tego państwo żąda normatywnej jej regulacji. Oczywiście, każda jednostka bierze czynny udział tylko w pewnej części funkcjonowania grupy jako całości i tylko pewna część czynności społecznych jednostki stanowi jej funkcję społeczną w danej grupie. Dlatego też nadzwyczaj ważne jest uwydatnienie, że grupa jako ustrój społeczny nie jest syntezą jednostek, lecz tylko syntezą czynności. Tym właśnie różni się ustrój społeczny od zrzeszenia, które jest zespołem przedmiotowo ujętych wartości — indywiduów społecznych, i od tej wyższej formy humanistycznego istnienia grupy społecznej, o której mówić będziemy później, a która jest związkiem podmiotowo ujętych indywiduów społecznych.

Rozpatrując ustrój społeczny ze względu na owe żądania stawiane członkom przez grupę, możemy go określić jako zbiór *instytucji społecznych*. Elementarną instytucją społeczną będzie więc zbiorowo ustalony udział jednostki w unormowanej działalności grupy. Oczywiście, w wielu wypadkach pojedynczy osobnik nie jest w stanie wykonać tych czynności, których odnośna norma w danych warunkach wymaga; w takim razie instytucja potrzebuje unormowanego współdziałania większej liczby osobników i staje się sama małym ustrojem społecznym w granicach większego ustroju. Ponieważ podział funkcji normatywnych jest mniej lub więcej ustalony w zorganizowanej grupie, faktyczne zaś spełnianie przydzielonych jednostce czynności może przypadać różnym konkretnym indywiduom społecznym w różnych czasach, więc w instytucjach społecznych *stanowisko* jest oddzielone od osoby, jakkolwiek (o czym już mówiliśmy poprzednio) istnieje pewien związek pomiędzy zajmowanym przez indywiduum stanowiskiem a właściwymi cechami jego indywidualności społecznej. *Instytucjonalizacja* czynności społecznych na tym właśnie polega, że zostają one ujęte w normy jako czynności należące do ustroju grupy i stanowiące część działalności grupy oraz że wykonywanie ich przez członków grupy jest postulowane niezależnie od ich indywidualności. Pomiędzy instytucjami społecznymi dominującą rolę grają te, których zadaniem jest regulowanie funkcjonowania innych instytucji, jak np. władza państwowa.

Instytucje społeczne niekoniecznie zresztą muszą być w wysokim stopniu wyspecjalizowane, przypisane jednej lub kilku jednostkom. Każdy stosunek społeczny, choćby najbardziej rozpowszechniony w grupie, może być instytucją społeczną o tyle właśnie, o ile grupa traktuje jego podtrzymanie jako sprawę ogólną, obowiązki w nim zawarte uważa za normy ważne dla siebie, których wypełnianie zlecone jest niejako indywidualnym członkom. Tak np. stosunek małżeński jest instytucją społeczną o tyle właśnie, o ile grupa traktuje spełnianie obowiązku przez

każdą stronę jako funkcję społeczną, ważną dla normalnego funkcjonowania całości, a zleconą jednostkom do aktualizacji, przez to zaś przyjmuje na siebie odpowiedzialność za obie strony i sama wkracza w sferę danego stosunku w razie przełamania obowiązku. Rozumie się jednak, że instytucja małżeństwa nie jest stosunkiem małżeńskim; stosunek zachodzi pomiędzy empirycznymi indywiduami, instytucja zaś jest od indywiduów niezależna, jest oderwanym od osób systemem dwu funkcji normatywnych, aktualizowanych każdorazowo przez osoby zajmujące stanowiska społeczne męża i żony.

Ze względu na żądania stawiane grupie przez jej członków przy podziale funkcji społecznych ustrój społeczny jest zbiorem *sankcji*. Każda funkcja normatywna wykonywana przez jednostkę z ramienia grupy jako udział w unormowanej działalności tej ostatniej ma *eo ipso* sankcję grupy, tzn., że grupa uznaje ją za swoją normę i gotowa jest dopomóc jednostce w jej aktualizacji (przynajmniej zasadniczo, choć nie zawsze faktycznie), dostarczając jej odpowiednich warunków, realizując potrzebny dla owej normy schemat. Tak np. stowarzyszenie sankcjonuje działalność społeczną swego prezesa, popierając jego funkcję normatywną przez pomoc okazywaną w zakresie niezbędnych warunków społecznych, ekonomicznych i innych; państwo sankcjonuje działalność sędziego, dopomagając mu w wykonaniu jego wyroków. O ile norma, sankcjonowana przez grupę, jest częścią stosunku społecznego pomiędzy daną jednostką a inną jednostką lub grupą samą, w takim razie sankcja grupy daje jednostce *prawo* wymagania, aby druga strona spełniła swój obowiązek, a raczej (jako widzieliśmy poprzednio), aby wykonała warunki realne, które normalnie wypłynęłyby ze spełnienia jej obowiązku.

Sankcja społeczna więc to po prostu schemat praktyczny, urzeczywistniany przez grupę społeczną, aby umożliwić jej członkowi aktualizację normy stanowiącej funkcję społeczną tego członka. Ponieważ zaś funkcje społeczne członków grupy są to częstokroć czynności normatywne mające innych członków grupy za przedmiot i ponieważ wtedy zwykle wiążą się z nimi pewne wymagania stawiane innym członkom, aby oni swoje normy wypełniali, więc schemat umożliwiający jednemu członkowi spełnianie jego funkcji społecznej, sankcjonowanej przez grupę, jednocześnie w takiej lub innej postaci skłania lub przymusza innych członków grupy do wykonania warunków, których funkcja społeczna pierwszego członka od nich wymaga. Uwydatnia się to zwłaszcza przy sankcji społecznej, popierającej działalność tych osób, których instytucjonalnym zadaniem jest regulowanie funkcjonowania instytucji danej grupy, czyli osób stojących u władzy.

W popularnym pojmowaniu sankcji społecznej zapomina się zwykle, że sankcja jest *poparciem* instytucyjnej działalności jednostki przez grupę, i zwraca się przeważną uwagę na tę drugą, wtórną jej stronę, tj. na to, że usiłuje ona skłonić inną jednostkę do spełniania warunków

niezbędnych pierwszej jednostce do wykonania jej funkcji społecznej. Innymi słowy, zamiast łączyć sankcję z tą normą, którą pomaga ona aktualizować, łączy się ją z tą normą (lub nieraz zwyczajem), której przekroczenie staje na przeszkodzie aktualizacji pierwszej normy. Jest to podwójna nieścisłość. Przede wszystkim koncepcja ta nie uwzględnia sankcji przywiązanych do takich norm, których wykonanie nie zależy od stosowania się ich przedmiotu społecznego do jakiejś innej normy; np. grupa państwowa sankcjonuje działalność wodza, postępującego zgodnie ze swoją funkcją społeczną przy obronie państwa od wrogów, i sankcja w postaci materialnego i moralnego poparcia istnieje nawet wtedy, gdy nie może być mowy o tym, aby jej zastosowanie było wynikiem przełamania jakiejś normy przez grupę wrogą.

Następnie zaś u podstaw tego popularnego pojmowania sankcji leży przekonanie, że zadaniem sankcji jest przymuszenie kogoś do aktualizacji normy, że sankcja powoduje, iż ktoś stosuje się do normy, dodając do idealnych wymagań tej ostatniej realne motywy. Jest to błąd — tłumaczący się brakiem należytego rozróżnienia pomiędzy normą jako czynnością zasadniczą, determinującą szereg czynów, a schematem jako typem sytuacji praktycznych. Sankcja nie może spowodować bezpośrednio, aby ktokolwiek w swym postępowaniu stosował się do normy, po prostu dlatego, że stosowanie się do normy jest spełnieniem czynów aktualnie wymaganych przez normę, a nie czynów uwarunkowanych przez coś innego. Kto nie spełnia wymaganego przez normę czynu wyłącznie z tego powodu, że go norma aktualnie wymaga, ten wcale nie spełnia wymaganego przez normę czynu, tylko jakiś zupełnie odmienny czyn, z innym problematem praktycznym i z innym zamiarem [11]. Oczywiste jest np., że danie pieniędzy na instytucję humanitarną dla ulżenia niedoli ludzkiej, a danie takiej samej sumy pieniędzy pod presją opinii publicznej, sankcjonującej działalność tej instytucji, nie są [to] ani takie same, ani nawet podobne czyny. Tylko pierwszy jest zgodny z normą altruizmu, gdyż jego problematem praktycznym jest zaspokojenie pewnych stwierdzonych potrzeb innych ludzi, a zamiarem — dostarczenie tym ludziom pewnych wartości, tego zaś właśnie norma altruizmu wymaga; mniejsza o to zresztą, czy w sytuacji poprzedzającej realizację zamiaru, jako główny bodziec do tej realizacji występowało „poczucie obowiązku", czy też emocjonalna „miłość bliźniego", skoro

---

[11] Nie chcemy tu bynajmniej wskrzeszać formalizmu Kantowskiego. Mówiąc, że czyn zgodny z normą musi być spełniony tylko dlatego, że go norma wymaga, nie chcemy powiedzieć, aby norma sama w sobie miała być przedmiotem czynu, lecz że wybór aktualny czynu o takim, a nie innym przedmiocie i o takim, a nie innym przebiegu spośród mnóstwa czynów możliwych musi być uwarunkowany wyłącznie przez wpływ normy. Nie o to wcale chodzi, aby jak Kant żąda, jedynym zamiarem podmiotu było postępowanie zgodnie z normą, lecz aby zamiar jego był taki właśnie, jakiego norma aktualnie wymaga.

zamiar w obu wypadkach jest ten sam i fakt jego powzięcia w odpowiednim czasie i miejscu świadczy o tym, że wymaganie normy, refleksyjnie uświadomione lub „podświadomie” działające, było racją powzięcia tego zamiaru. Natomiast w drugim czynie problematem praktycznym jest uniknięcie grożącego w danych warunkach społecznego potępienia, ewentualnie uzyskanie uznania; zamiarem — dostarczenie opinii publicznej przedmiotu do pochwały.

Rozumie się, że nie myślimy negować wpływu sankcji społecznej na sankcjonowaną przez grupę działalność normatywną. Jednostka, która wie, że jej norma ma za sobą poparcie grupy gotowej pomóc w urzeczywistnieniu niezbędnych warunków, oczywiście działa daleko intensywniej, daleko bardziej skłonna jest do aktualizacji tej normy, do spełniania swej funkcji społecznej niż jednostka działająca samotnie i nie czująca tej gotowości ogółu do współdziałania. Na tym też polega doniosłość sankcji jako podstawy życia społecznego osobników. Natomiast wpływ sankcji na osoby będące przedmiotami odnośnej działalności społecznej i które sankcja chce przymusić lub skłonić do wykonania pewnych obowiązków za pomocą kar lub nagród społecznych, wcale się nie przyczynia do aktualizacji norm, na których obowiązki te polegają. Działalność grupy w tym wypadku po prostu wprowadza do czynów odnośnych osób wartości, których znaczenie dla czynów oryginalnych jest nieobliczalne (wiadomo, że indywidualności twórcze nie dają się kierować za pomocą systemu kar i nagród), lecz które w czynach ujednostajnionych, przyzwyczajeniowych lub zwyczajowych wywołują modyfikacje dające się przyczynowo ująć i przewidzieć, a więc mogące doprowadzać do sytuacji w zasadniczych swych obiektywnych elementach podobnych do tych, które wytwarzałaby działalność zgodną z normą. Tak więc sankcja opinii publicznej, udzielona instytucji humanitarnej, skłania przeciętnego egoistę do zdefiniowania sytuacji, wywołanej przez apel tej instytucji do ofiarności ogółu, zgodnie ze społecznie ustalonym schematem: przedmiotem jego działania stają się inni ludzie, materiałem — pieniądze lub wartości dające się nabyć za pomocą pieniędzy, narzędziem — instytucja humanitarna. Cała ta sytuacja jednak jest tylko częścią obszerniejszej sytuacji, w której przedmiotem jest opinia publiczna, a cały ten pseudoaltruistyczny czyn stanowi jedynie narzędzie do osiągnięcia pewnych wyników społecznych.

3. Przechodzimy teraz do rozpatrzenia ostatniej strony grupy społecznej, mianowicie do wydzielenia tych elementów, które ją charakteryzują w jej zbiorowym dążeniu do wspólnego ideału jej samej jako dynamicznej całości. Nie wszystkie grupy tę stronę posiadają; wiele z nich pozostaje na poziomie statycznego ustroju, który, choć podlega ewolucji, nie jest w stanie tą ewolucją zbiorowo kierować.

Dopiero to zbiorowe dążenie do wspólnego ideału grupy nadaje tej ostatniej całkowicie charakter układu społecznego trwającego w *czasie*.

Rozumie się, że grupa jako zrzeszenie i grupa jako ustrój społeczny obiektywnie trwa; ale jej czasowy charakter nie jest społecznie uświadomiony przez nią samą jako zbiorowość, jej przyszłość i przeszłość nie są czynnikami, które by w jej własnym ujęciu wpływały na jej istotę. Postuluje ona ciągłość działalności swych członków i własnej swej działalności zbiorowej, gdy staje się ustrojem społecznym, ale ta działalność traktowana jest społecznie jako zasadniczo niezmienna, ta sama zawsze, co w chwili obecnej. Dążenie do ideału wprowadza do samejże społecznej istoty grupy pierwiastek determinacji czasowej, wzgląd na przyszłość i na przeszłość, wpływający czynnie na teraźniejszość. Zaznaczyć jednak trzeba, że ideał społeczny — tak samo jak inne systemy czynności — w ujęciu społecznym grupy traci w znacznej mierze swój dynamiczny charakter. Jakkolwiek jest on idealnym czynnikiem ewolucji świadomej, jednakowoż będąc narzucanym przez grupę swoim członkom i nawzajem, nabiera cech wtórnych realnego ustalenia. Grupa i jej członkowie starają się znaleźć w nim niezmienne wytyczne, trwałe punkty oparcia dla przekształceń dokonywanych w jego imieniu; rozbijają go na stałe składniki, które dzięki ich własnej działalności uzyskują charakter elementów determinujących istotę grupy w jej zmiennym trwaniu.

Elementem determinującym grupę ze względu na jej przyszłość jest zbiorowo przyjęte zadanie grupy. Zadanie to różnić się może znacznie w różnych grupach. Tak np. są grupy, których jedynym zadaniem jest wzrost liczebny; dla innych zadanie zbiorowe polega na wzroście własnej potęgi ekonomicznej lub politycznej; innym chodzi o podniesienie ogólne własnej kultury; innym o rozwój pewnej formy działalności kulturalnej w szerszym środowisku społecznym, do którego należą; jeszcze inne stawiają sobie obiektywno-kulturalne zadania — naukowe, estetyczne, religijne, techniczne itd. Możliwe są też kombinacje kilku zadań: tak np. uniwersytet nowożytny ma za zadanie pielęgnowanie i rozwój nauki, a zarazem szerzenie wiedzy wśród ogółu tej większej grupy społecznej, z której został wyłoniony; naród nowożytny stawia sobie liczne zadania: wzrost potęgi politycznej i ekonomicznej, rozwój solidarności moralnej, pomnożenie swej liczebności, podniesienie swego poziomu kulturalnego.

W świadomym zbiorowym dążeniu do wypełnienia swego zadania grupa społeczna dostosowuje do niego własne swe funkcjonowanie, wymagania działalności normatywnej stawiane swoim członkom, w dalszym ciągu zaś nieraz swój skład i formę jako zrzeszenia. Te dostosowania i przekształcenia z natury rzeczy prowadzą do retrospektywnych rozważań. Grupa, świadoma dokonywanych przez siebie zmian, usiłuje uprzytomnić sobie swą ewolucję za pomocą refleksji nad własną przeszłością; wynikiem tej refleksji jest *historia społeczna grupy*.

Znowu, oczywiście, pamiętać musimy o współczynniku humanistycznym i nie interpretować historii społecznej jako rzeczywistych dziejów

grupy, jak te dzieje mógłby odtworzyć doskonały i ściśle obiektywny historyk, lecz jako historyczne myślenie samejże grupy, starającej się uprzytomnić sobie przeszłość ze względu na jej związek praktyczny z przyszłymi zadaniami i teraźniejszym stanem. Historia społeczna jest obiektywnie istniejącym, obecnym składnikiem życia społecznego grupy, który socjolog bada w tej postaci, w jakiej go znajduje w danej sobie grupie; nie traktuje on historii społecznej jako zbioru prawdziwych lub błędnych twierdzeń o przeszłości grupy, lecz jako zbiór obecnych czynności myślowych grupy i jej członków, których przedmiotem jest przeszłość grupy, tak jak jest tym czynnościom dana. Czy te czynności myślowe są bezkrytyczne lub też oparte na gruntownej krytyce źródeł, czy historia grupy jest przez nią tworzona zgodnie lub niezgodnie ze sprawdzianami teoretycznej wiedzy, to może być jedynie wskaźnikiem poziomu kulturalnego grupy, lecz nie wpływa na zasadniczą właściwość jej historii społecznej jako składnika życia zbiorowego.

Historia społeczna grupy bywa, rozumie się, bardzo złożona. Najważniejszymi jej elementami, z którymi socjolog głównie liczyć się musi, są te przekonania grupy odnośnie do jej własnej przeszłości, które wiążą się z pojmowaniem jej zadań. Tak więc, jeżeli zadaniem grupy w jej własnych oczach jest wzrost potęgi politycznej, te spomiędzy znanych jej faktów historycznych są istotnie ważne dla socjologa, które w jej przekonaniu przyczyniły się do wzrostu lub osłabienia tej potęgi; przy tym, fakty owe muszą być brane z tym znaczeniem, które grupa im nadaje. Nazywać je będziemy *wierzeniami historycznymi*, z tym zastrzeżeniem, że w pojęciu „wierzenia" zawiera się nie tylko zjawisko realne, wartość społeczna, ale również czynność, która to zjawisko wydziela z przeszłości i włącza do obecnego życia społecznego grupy. Historia społeczna, jako kompleks wierzeń, jest istotnym, obiektywnym składnikiem grupy w dynamicznym przebiegu jej trwania w tej właśnie mierze, w jakiej wywiera wpływ na jej działalność.

Pomiędzy zadaniami grupy, determinującymi społecznie postulowaną jej przyszłość, a historią społeczną, będącą zdeterminowaniem jej przeszłości przez jej własne ujęcie, leży teraźniejszość grupy. Teraźniejszość praktyczna, konkretna — to nie jest bynajmniej idealny moment obecny, bezczasowe przecięcie czasu[12]. Rozciąga się ona w przeszłość i przyszłość na przeciąg trwania aktualnie spełnianej czynności. U grupy społecznej, z jej licznymi czynnościami, trwanie teraźniejszości jest mniej określone w swych granicach, lecz rozciąga się znacznie dłużej w przeszłości i w przyszłości niż u pojedynczego osobnika. W każdym razie dla świadomości grupy społecznej wystarcza ono do uchwycenia jej własnego obecnego życia jako ewolucji odbywającej się w pewnym

---

[12] Zob. L. Dobrzyńska-Rybicka, *Chwila obecna*, Poznań 1922, s. 5.

kierunku; przy tym wytyczną dla określenia tego kierunku jest jej ideał zbiorowy. W tym ujęciu własnej teraźniejszości przez grupę znajdujemy dwa rodzaje dominujących elementów społecznych, które w oczach samejże grupy determinują jej teraźniejszość jako łącznik między przyszłością a przeszłością.

Pierwszy rodzaj elementów — to *czynniki ewolucji społecznej*. Znów przypominamy, że nie chodzi tu o czynniki realne, które badacz obiektywny wykryć może, lecz o te, które grupa sama za takowe uważa. Mogą to być czynności wybitnych jednostek, którym grupa przypisuje determinujące znaczenie w obecnie dokonywanych zmianach; albo wpływy społeczne zewnętrzne (działanie innych grup); albo zjawiska naturalne, jak np. śmiertelność, choroby, nieurodzaje lub urodzaje; albo procesy ekonomiczne, zwracające na siebie uwagę grupy; albo dążności świadome samychże członków grupy w ich masie; albo uznane przez grupę wpływy potęg religijnych; albo inne jeszcze zjawiska, których tutaj wyliczać nie potrzebujemy. W każdym razie jednak, jakiekolwiek znaczenie tym różnym czynnikom przypisać może teoretyk nie biorący pod uwagę przekonań i opinii badanej grupy, nabierają one charakteru istotnych czynników ewolucji przez to samo, że grupa je za takowe uważa; dostosowuje ona bowiem faktyczne swe przemiany do swego własnego mniemania o czynnikach swej ewolucji, czy to ulegając istotnie ich domniemanemu wpływowi i kierując się nimi tak, jak gdyby były rzeczywistymi czynnikami, czy też organizując się dla ich zwalczania, również tak, jak gdyby ich wpływ był istotny.

Czy zaś grupa ulegnie wyodrębnionym przez siebie czynnikom ewolucji, czy też zwalczać je będzie, to zależy od tego, czy w jej przekonaniu ewolucja ta czyni ją zdolniejszą, czy mniej zdolną do wykonania jej zadania. Tutaj znajdujemy drugi rodzaj elementów społecznych determinujących teraźniejszość grupy: nazwiemy je *sprawdzianami postępu*. Postępem w oczach grupy będzie wzrastająca zdolność do wypełnienia jej zadań; cofaniem się — zmniejszająca się zdolność. Naturalnie, że w razie zmiany zadań grupy zmienia się jej pojmowanie postępu; ale grupa nie przewiduje zmiany swych zadań i dla teraźniejszego okresu pojmowanie postępu jest jednak dostatecznie ustalone, aby stać się podstawą sprawdzianów stosowanych do obecnej, przeszłej i przyszłej działalności. Przy tym, grupa skłonna jest do zachowywania dawnych sprawdzianów nawet wtedy, gdy faktycznie zadania jej uległy zmianie; jest to wyraz ogólnej jej dążności do ustalenia swych czynności nawet wtedy, gdy czynności te mają sprowadzić ewolucję. Usiłowaniem grupy jest wytworzenie specjalnych sprawdzianów postępu dla każdej klasy czynności samorzutnych lub reakcji na wpływy, która może być w jej oczach czynnikiem ewolucji społecznej; całokształt sprawdzianów postępu, uznawanych w danej chwili przez grupę, najlepiej pozwala określić względ-

ny poziom jej kultury społecznej. Nie potrzebujemy dodawać, że sprawdziany postępu są obiektywnie istotnymi elementami życia społecznego w tej mierze, w jakiej faktycznie determinują przyszłą działalność grupy i jej członków.

Grupę społeczną w jej zbiorowym dążeniu do wspólnego ideału społecznego nazywamy *związkiem moralnym*. Termin ten zresztą nie wyraża bynajmniej jakiejś pozytywnej oceny z naszej strony, podobnie jak nie zawieraliśmy żadnych pierwiastków aksjologicznych w pojęciu typu moralnego indywiduum. Mówimy o związku moralnym z punktu widzenia samej grupy, która postępową realizację swego ideału uważa za najwyższe dobro moralne i z jego punktu widzenia ocenia działalność swych członków i własną zbiorową ewolucję.

Jako związek moralny grupa nie zadowala się tym udziałem jednostek w życiu zbiorowym, który jest instytucyjnie zakreślony. Usiłuje ona wykorzystać dla swoich zadań o ile możności całkowitą działalność kulturalną należących do niej osobników, wciągnąć całą czynną stronę ich osobowości w zakres jej życia społecznego. Uwydatnia się to najwyraźniej w grupach, których zadania są liczne i różnorodne, np. w grupach narodowych. Ale i grupy o zadaniach wyspecjalizowanych cenią, jak wiadomo, swych członków tym bardziej, im większą część swej działalności osobistej ci członkowie gotowi są poświęcić na korzyść grupy.

Grupa społeczna, zwłaszcza na wyższych poziomach organizacji, jest więc właściwie kombinacją trzech różnych układów. Łączą się z tym poważne trudności, zwłaszcza o ile chodzi o nomotetyczne ujęcie jej zmian, gdyż zrzeszenie społeczne i ustrój społeczny nie zawierają w sobie czynników zmienności, opierają się, przeciwnie, na wyraźnym lub domyślnym założeniu niezmiennego istnienia tych samych elementów w tej samej kombinacji; tymczasem związek moralny w dążeniu do wspólnego ideału nieraz wymaga zmian formy i składu zrzeszenia oraz ustroju społecznego. Inny rodzaj trudności wynika stąd, że grupy społeczne są zwykle niedokładne wyodrębnione, niezupełnie ściśle zorganizowane, niezupełnie jednomyślne w pojmowaniu swych zadań, tak że socjolog w łonie jednego ogólnego zrzeszenia, jednego ustroju, jednego związku moralnego wyróżnić może częściowe rozdziały, mniej lub więcej dokładnie zarysowanych kilka zrzeszeń, kilka ustrojów, kilka związków moralnych. W tych wszystkich wypadkach jednak kategorie, któreśmy powyżej naszkicowali, wystarczają do analizy grupy.

Przestają one wystarczać wtedy, gdy chodzi o zbadanie powstawania i rozkładu grupy, przodownictwa indywidualnego lub buntu indywidualnego przeciwko grupie. Powyższe kategorie bowiem są wyłącznie przeznaczone do determinacji grupy gotowej w jej normalnym układzie jako zbiorowiska społecznie zorganizowanego. Przy tych zagadnieniach socjolog musi więc przywołać do pomocy poprzednio rozpatrzone pojęcia działania, stosunku i indywiduum społecznego.

Wszystko to są już jednak dalsze kwestie, których należyte wyświetlenie musimy odłożyć do czasu, gdy zajmiemy się pozytywnym badaniem empirycznie danych grup społecznych.

## *Podział socjologii*

Każdy z rozpatrzonych w niniejszym rozdziale układów społecznych jest układem zamkniętym, w swoim zakresie całkowicie zdeterminowanym przez zawarte w nim elementy oraz ich związek idealny, a więc może stanowić osobny przedmiot badania. Każda klasa układów jest przy tym zasadniczo różna od innych klas i, jak widzieliśmy, nie daje się do nich sprowadzić. Stąd wynika logiczny podział socjologii na cztery główne części, z których każda zajmuje się jedną klasą układów społecznych.

Będziemy więc mieli: 1) *teorię działania społecznego;* 2) *teorię stosunków społecznych*; 3) *teorię indywiduów społecznych*; 4) *teorię grup społecznych.*

Porządek, w którym je tu wymieniamy, jest też logicznym porządkiem ich następstwa. Układy bardziej złożone zawierają w sobie bowiem układy mniej złożone, a jakkolwiek swą racjonalną determinację zawdzięczają swoim własnym specyficznym elementom, odmiennym od elementów niższych układów, jednakowoż niepodobna ich naukowo badać, nie poznawszy wprzód układów prostszych, na których syntezie ich istnienie faktycznie się opiera.

Teorię działania społecznego możemy też nazwać teorią dążności społecznych, gdyż, jak wiemy, reakcje społeczne, wchodzące również w ich skład, sprowadzają się zasadniczo do uprzedmiotowionych dążności. Dążność, jako zasadniczy element akcji i reakcji społecznej, posiada charakter, który określilibyśmy w tradycyjnej terminologii jako „psychologiczny"; pole teorii działania społecznego utożsamia się więc prawie całkowicie z polem psychologii społecznej — nie „psychologii zbiorowej", lecz psychologii czynności obiektywno-społecznych, tj. odnoszących się do jednostek i grup ludzkich. Moglibyśmy więc również używać dla tego działu socjologii terminu „psychologia społeczna".

Teoria stosunków społecznych w znacznej mierze pokrywa się z tym, co swego czasu A. Świętochowski [13] nazwał „etologią", tj. teorią naukową moralności. Istnieją jednak pewne rozbieżności, które nie pozwalają nam posiłkować się tym wyrazem *. Z jednej strony bowiem teoria stosunków społecznych będzie miała do czynienia z wielu zjawiskami i za-

---

[13] Zob. A. Świętochowski, *Źródła moralności*, Warszawa 1912.

* Por. recenzję Znanieckiego z cytowanej powyżej pracy Swiętochowskiego, „Przegląd Filozoficzny" 1912, t. 15, z. 2, s. 241 - 246 — *przyp. red.*

gadnieniami, których etologia nie brała dotychczas pod uwagę; z drugiej strony zaś teoria moralności, gdybyśmy ją traktowali jako odrębny dział, musiałaby zawrzeć również badania nad psychologiczną stroną zjawisk objętych nazwą „moralności", ta zaś należy logicznie do teorii dążności społecznych.

Teorii indywiduum społecznego, systematycznie opracowanej, dotychczas nie ma. Istnieją wprawdzie liczne, często nader cenne, przyczynki, czy to do teorii typów psychologicznych (np. studia nad charakterami indywidualnymi na tle społecznym), czy do teorii typów moralnych (np. badania nad typami zawodowymi, płciowymi w związku z badaniem odpowiednich instytucji), czy wreszcie — i to głównie — do teorii jednostek społecznie wyjątkowych (zbrodniarzy, wielkich ludzi, maniaków). Są też ogólne teorie indywidualności [14], jednakowoż nie stojące na gruncie humanistycznym i nie posiadające socjologicznego charakteru. Znamy wreszcie próbę utworzenia „indywiduologii" jako dopełnienia socjologii [15] na podstawie biologicznej; lecz próba ta, o ile nam wiadomo, nie wyszła poza stadium projektu.

Czwarty dział socjologii — teoria grup społecznych — stanowi, jak wiadomo, główny przedmiot zainteresowania socjologów, z których wielu zasadniczo, lub przynajmniej w praktyce, ujmuje ten dział jako współrozciągły z socjologią w ogóle. Znajdujemy więc do tego działu olbrzymie wprost bogactwo materiałów i opracowań.

Związek ściślejszy pomiędzy tymi czterema częściami socjologii objawi się w ciągu ich budowy.

---

[14] Zob. np. bibliografię u W. Sterna, *Differenzielle Psychologie*, Leipzig 1911.

[15] L. Tayler, *The Study of Individuals* (*individuology*) *and their Natural Groupings* (*sociology*), „Sociological Papers" 1907, t. 3, s. 107 i nast.

# V. Prawa socjologiczne

## *Definicja prawa i faktu socjologicznego*

Przez prawo socjologiczne rozumiemy stały stosunek przyczynowy pomiędzy zmianami zachodzącymi w zjawiskach społecznych.

Określenie to wyłącza tzw. prawa statyczne, tj. stałe stosunki zależności pomiędzy stałymi układami lub elementami społecznymi, jak np. zależność wzajemna, która według szkoły organicznej ma zachodzić pomiędzy częściami organizmu społecznego, zależność, która według Comte'a ma istnieć pomiędzy życiem umysłowym a innymi dziedzinami kultury lub ta, którą materialistyczne teorie przyjmują pomiędzy ustrojem techniczno-ekonomicznym a ustrojem polityczno-prawnym itp. Nie znaczy to, abyśmy chcieli całkowicie negować istnienie stałych stosunków zależności pomiędzy stałymi zjawiskami. Odrzucamy wprawdzie wszelkie obszerne syntetyczne uogólnienia tego rodzaju, od których roi się socjologia i filozofia historii; nie uznajemy, aby społeczeństwo było organizmem, w którym każda część jest taka, jaka jest, ponieważ całość jest taka, jaka jest, i odwrotnie; nie wierzymy w to, aby do jakiegoś typu pojęć i przekonań intelektualnych lub do jakiejś formy gospodarczej przywiązane były koniecznie takie lub inne formy państwowości, sztuki itd. Lecz uznajemy, że w ograniczonych układach społecznych istnieje pewna zależność wzajemna poszczególnych elementów; wskazaliśmy wszak, jak w stosunku społecznym normy-obowiązki zależą od siebie nawzajem, jaką całość systematyczną stanowi ustrój społeczny, i w przyszłości, przy badaniu typowych kombinacji elementów, będziemy mieli często z tą zależnością do czynienia. Żaden z podobnych związków jednak, pomimo swej obiektywności, stałości i powszechności, nie jest prawem socjologicznym; o tyle bowiem właśnie, o ile te związki istnieją, są one zależnością *wymaganą idealnie,* tymczasem prawo naukowe jest stosunkiem zależności *realizującym się faktycznie.*

Oczywiście, zależność wymagana objawia się faktycznie, lecz objawy jej nie posiadają tej realnej konieczności, która by pozwalała traktować ją jako prawo rządzące faktycznymi przebiegami. Związek wymagany

pomiędzy normami w stosunku społecznym niezaprzeczenie skłania indywiduum do faktycznego postępowania zgodnie z normą *A*, gdy drugi człon stosunku w działaniu na niego kieruje się normą *B*, podobnie jak związek idealny pomiędzy przesłankami a wnioskiem skłania indywiduum do wyciągnięcia logicznie wymaganego wniosku z przyjętych przezeń przesłanek. Ale osobnik *nie musi*, choć *winien* wnioskować zgodnie z zasadami logiki, nie musi, choć winien postępować zgodnie z zasadami społeczno-moralnymi, a jak wiadomo, często wymagań idealnych nie realizuje.

Prawo przyczynowe również nieraz w konkretnym doświadczeniu nie objawia się faktycznie, lecz każdy taki wyjątek wyjaśnia się zgodnie z tą samą ogólną zasadą jako skutek przeciwdziałania innych przyczyn. Tymczasem niewypełnienie wymagań związku idealnego nie tłumaczy się zwykle wpływem innego związku idealnego, lecz działaniem czynników sprzecznych z idealnymi wymaganiami. Zadaniem prawa socjologicznego jest właśnie sprowadzenie związków wymaganych idealnie do stosunków przyczynowych, o ile jest możliwe w ogóle. Prawo socjologiczne będzie usiłowało wyjaśnić przyczynowo zarówno wypadki, w których związek wymagany nie jest faktycznie uznany, choć idealnie zachodzi, lub będąc uznanym, nie jest zrealizowany faktycznie, jako też wypadki, w których jest uznany i zrealizowany, i oba rodzaje wypadków będą w równej mierze interpretowane jako konieczne realnie, choć z idealnego stanowiska wypadki pierwszego rodzaju nie powinny, wypadki drugiego rodzaju powinny zachodzić.

Mówiąc, że prawo socjologiczne jest stosunkiem przyczynowym pomiędzy *zmianami* zjawisk społecznych, wyłączamy inną jeszcze możliwość, mianowicie przyczynowe wyjaśnianie samego *istnienia* zjawisk społecznych. Wypływa to stąd, że jak już wiemy, istnienie każdego zjawiska społecznego i każdego zjawiska humanistycznego w ogóle w świecie ludzkiego doświadczenia jest wynikiem działalności twórczej, a więc *eo ipso* nie może być ujęte w prawa przyczynowe. Może wprawdzie niekiedy powstać problemat przyczynowego wyjaśnienia *niezmiennego trwania* zjawiska społecznego: zachodzi to jednak wtedy tylko, gdy trwanie to przedstawia się jako wynik specjalnych przyczyn, przeciwdziałających innym przyczynom, które same przez się sprowadziłyby zmianę, czyli przyczynowe wyjaśnienie trwania zjawiska bez zmian występuje jedynie jako dopełnienie przyczynowego wyjaśnienia zmienności. Tak np. długowiekowe trwanie ustrojów społecznych plemion tzw. dzikich o tyle właśnie staje się problematem przyczynowym, o ile znajdujemy przyczyny, które musiałyby ten ustrój zmienić, gdyby nie inne przyczyny, które ich działanie zrównoważyły [1].

---

[1] Z epistemologicznego stanowiska sama zmiana jakiegoś zjawiska może być oczywiście traktowana jako nowe zjawisko, do którego można wówczas zastoso-

Odpowiednio do powyższej definicji prawa socjologicznego *faktem socjologicznym* w ścisłym znaczeniu nazywać będziemy wszelką zmianę zjawiska społecznego, która daje się pojąć jako przyczyna lub skutek innej zmiany, oraz trwanie niezmienne zjawiska społecznego, gdy daje się ono pojąć jako skutek neutralizujących się nawzajem zmian. Zaistnienie po raz pierwszy lub zniszczenie częściowe zjawiska społecznego jest faktem socjologicznym nie ze względu na twórczą lub niszczącą działalność, która jest jego źródłem, lecz ze względu na to, że stanowi zmianę społeczną, która wywrzeć musi jakiś skutek, wywołać inną zmianę; samo istnienie lub nieistnienie jednak nie jest faktem. Aktualne spełnienie przez kogoś czynności lub aktualne doświadczenie przez kogoś wartości społecznej jest faktem socjologicznym o tyle właśnie, o ile jest ono zmianą lub skutkiem zmiany zjawisk społecznych istniejących; aktualizacja jednak jakiegoś zjawiska, traktowana bez względu na to, czy jakaś zmiana aktualnie dokonywa się w tym zjawisku, nie jest przedmiotem socjologicznego wyjaśnienia. Tak np. żaden z tych aktów społecznych po szczególe, przez które utrzymuje się obyczaj, lub żadne po szczególe z tych doświadczeń, przez które członkowie grupy uświadamiają sobie jakąś wartość zbiorową tej grupy, nie stanowią faktu socjologicznego, ogniwa stosunku przyczynowego z punktu widzenia teorii obyczajów lub teorii wartości zbiorowych, chyba że zmieniają ten zwyczaj lub tę wartość. Z drugiej strony jednak tenże sam akt, który nie posiada znaczenia faktu socjologicznego dla teorii obyczaju, może posiadać to znaczenie dla teorii dążności społecznych, wtedy mianowicie, gdy występuje jako pewna zmiana dążności osobnika, który go spełnia. Na przykład ukłon, złożony znajomemu na ulicy, jako aktualizacja obyczaju kłaniania się nie jest faktem socjologicznym, lecz może nim być jako objaw nowo powstałej u kłaniającego się indywiduum dążności do pogodzenia się ze znajomym, z którym się pokłócił. Rozróżnienie to stanie się jaśniejsze, gdy bliżej określimy charakter zmian społecznych.

## *Charakterystyka zmian socjologicznych i przyczynowego ich związku*

Zmiany, pomiędzy którymi zachodzi stosunek przyczynowy, nie mogą być zmianami absolutnymi, jedyne zmiany absolutne bowiem, jakie zna świat kultury, to te, które wynikają z tworzenia lub niszczenia. Każda

---

wać kategorię istnienia. W takim razie jednak przyczynowe ujęcie może również iść o krok dalej i pytać o zmianę tej zmiany (np. o modyfikacje ruchu co do kierunku i szybkości). Aby uniknąć próżnych dyskusji słownych na ten temat, powiedzieć możemy, że prawa przyczynowe dotyczą tej specjalnej klasy zjawisk, którą stanowią zmiany innych zjawisk.

zmiana społeczna jest dla socjologii zmianą względną, zmianą w pewnych określonych granicach i w odniesieniu do czegoś, co w tych samych granicach pozostaje niezmienne. Za niezmienne z naukowego stanowiska uważać musimy, *ex definitione*, elementy społeczne. Zmiany więc zachodzić mogą jedynie w kombinacjach tych elementów. Niezbędnym warunkiem racjonalnego przyczynowego ujęcia stawania się społecznego jest tedy wydzielenie układów ograniczonych, zamkniętych i badanie zmian zachodzących w tych układach. Fakt socjologiczny jest tedy zmianą w układzie elementów społecznych.

Pod powyższym względem metoda socjologiczna zbliża się do metody nauk fizycznych, które również wyodrębniają zamknięte układy i badają zachodzące w nich zmiany. Istnieje jednak zasadnicza różnica formalna pomiędzy rodzajem zmian badanych przez fizykę a zmian badanych przez socjologię. Fizyk, wyodrębniwszy swój układ zamknięty, postuluje, że układ ten pozostanie zamknięty aż do końca jego badań, że nic z tego układu nie wyjdzie na zewnątrz i nic z zewnątrz do niego nie wejdzie. Jedyne zmiany dopuszczalne są zmianami w ustosunkowaniu danych elementów układu; czynnik tych zmian — proces fizyczny — musiał być więc z góry już zawarty w układzie przy odgraniczaniu tego ostatniego. Inaczej socjolog. On ma do czynienia ze zjawiskami, których istnienie i istota bezpośrednio, *ex definitione*, opiera się na ludzkim działaniu i doświadczeniu; on nie może ignorować nieprzewidzianych perturbacji, gdyż konkretny przebieg społecznego stawania się wciąż przynosi coś nieprzewidzianego, gdyż właśnie na tym twórczym rozwoju ostatecznie polega całe stawanie się społeczne w ogóle. Nie ma on prawa więc postulować, że jego układ zamknięty pozostanie zamknięty; przeciwnie, musi być z góry przygotowany na to, że coś z tego układu zostanie usunięte, że coś innego do tego układu wejdzie. To jest właśnie główny jego problemat, aby wpływ tych perturbacji na układ podporządkować prawom ogólnym, [a] nie to, aby ująć w prawa zachowanie się układu bez perturbacji, gdyż postulować on musi, iż układ socjologiczny, w przeciwieństwie do układu fizycznego, bez wpływu perturbacji zewnętrznych pozostanie niezmienny.

Istota układu socjologicznego, podobnie jak wszelkich humanistycznych systemów realnych lub idealnych, na tym wszak polega, że w przeciwieństwie do stawania się poza nim, on sam trwa niezmiennie. To właśnie wydziela go obiektywnie i faktycznie z otaczającego świata, że w prądzie zmienności jest on wyspą stałą — o tyle stałą, o ile to jest realnie możliwe. Niezmienność całkowita jest tą granicą, do której zbliża się działalność społeczna w swym ustalającym dążeniu, tj. w tym dążeniu, w którym bierze ją socjologia, ignorując jej alternatywne dążenie do tworzenia nowych wartości i nowych czynności, jako (dotychczas przynajmniej) słabiej uwydatnione, w ogóle zaś nie nadające się do ściśle naukowego ujęcia.

Niezmienność ta, jak wiemy z poprzednich dociekań, nie jest bynajmniej czysto biernym trwaniem, na wzór trwania przedmiotów materialnych; jest ona funkcjonalną trwałością, niezmiennością granic mniej lub więcej szeroko zakreślonych, w których zawrzeć się ma stawanie się. Akcja społeczna jako układ dążności i reakcji usiłuje być powtórzeniem dawnych akcji, czyli usiłuje pozostać tym samym układem, wciąż na nowo powtarzającym się. Stosunek społeczny jako układ obowiązków i kontaktu społecznego; indywiduum społeczne jako kombinacja typu psychologicznego, typu moralnego, cech osobistych oraz idiosynkrazji; zrzeszenie jako kombinacja zasady odrębności, ośrodka centralizacji i ilościowo oraz jakościowo określonego składu; ustrój społeczny jako układ instytucji i sankcji społecznych z wynikającymi z nich stanowiskami i prawami; związek moralny jako kombinacja zadania zbiorowego, wierzeń historycznych, czynników ewolucji i sprawdzianów postępu: wszystkie te układy z osobna usiłują trwać z tymi samymi elementami i w tym samym połączeniu, choć niektóre z nich mogą wpływać modyfikująco na drugie, jak np. związek moralny na zrzeszenie i ustrój społeczny.

Każdy z tych układów dopuszcza zmiany wewnętrzne, lecz jedynie w składnikach dla niego drugorzędnych. Akcja społeczna dopuszcza nieprzewidziane zmiany warunków, ale nie dążności i reakcji; stosunek może obejmować zmienne dążności i reakcje, ale nie pozwala na zmiany obowiązków i kontaktu społecznego; indywiduum społeczne może zmieniać swe obowiązki i kontakty społeczne, lecz zmiany typu psychologicznego i moralnego, tożsamości osobistej i idiosynkrazji nie są przewidziane z zasadniczego stanowiska; zrzeszenie może zmieniać swych członków, ale nie zawiera w sobie żadnych czynników, które by zasadniczo wpłynąć mogły na zmianę zasady odrębności, ośrodka centralizacji, liczebności, wzoru fizycznego i charakteru społecznego; ustrój społeczny może zmieniać te różne elementy, lecz nie instytucje i sankcje; związek moralny zmienia się i w pewnym stopniu usiłuje się zmieniać pod każdym względem, lecz zachowuje niezmienne, o ile tylko może, swe zadania, wierzenia historyczne, sprawdziany postępu i nawet swe czynniki ewolucji traktuje jako stałe, choć niektóre chce zwalczać, inne popierać.

Zmiany istotne, dotyczące owych zasadniczych elementów każdego układu, przychodzić więc muszą z zewnątrz, spoza układu, i te to zewnętrznie uwarunkowane zmiany socjologia musi określać i wiązać przyczynowo. Dla fizyka układ zamknięty jest układem względnie zmiennym wśród względnie (dla celów aktualnego badania) niezmiennego świata; dla socjologa układ zamknięty jest układem względnie niezmiennym wśród względnie (dla celów aktualnego badania) zmiennego świata. Zasadniczym faktem fizycznym jest zmiana wynikająca z istoty danego układu, zmiana w ustosunkowaniu jego elementów; zasadniczym faktem socjologicznym jest zmiana zachodząca w przeciwieństwie do istoty danego układu, modyfikująca tę istotę przez wprowadzenie do układu

obcego elementu *B*, usunięcie zeń przedistniejącego elementu *A*, lub jedno i drugie jednocześnie.

Zamknięty charakter socjologicznego układu wyraża się dla nauki w tym, że w fakcie socjologicznym jest sprawą zupełnie obojętną, co się dzieje z odnośnymi elementami poza danym układem, co będzie z elementem *A* po usunięciu z układu i co było z elementem *B* przed wprowadzeniem go do układu, skąd on się pojawił w układzie. Tego rodzaju abstrahowanie od przebiegów zachodzących poza układem i uwzględnianie tylko ich objawów wewnątrz układu jest oczywiście niezbędnym warunkiem racjonalnego ujęcia zmian socjologicznych. Gdybyśmy bowiem musieli doszukiwać się dalszych konsekwencji, jakie usunięcie elementu *A* z układu posiada dla tego elementu i dla świata poza tym układem w ogóle, lub badać czynniki zewnętrzne, pod których wpływem element *B* został wprowadzony do układu, natrafilibyśmy nie tylko na niewyczerpaną, rosnącą *ad indefinitum* złożoność następstw, względnie poprzedzających faktów, ale również na akty niszczenia i tworzenia; a więc uniemożliwilibyśmy sobie dalsze stosowanie zasady przyczynowości. Ograniczając zaś dzieje badanych elementów do czasu ich istnienia w zakresie danego układu, możemy *implicite* zakładać (nie obawiając się, że doświadczenie zada nam kłam), iż elementy owe istniały przed wejściem do układu i istnieć będą po usunięciu z niego w tej samej postaci, co w układzie. Tym samym zaś możemy ignorować zupełnie sprawę tworzenia i niszczenia bez szkody dla tych, ograniczonych do obrębu danego zamkniętego układu, zagadnień, które stawiamy, możemy konsekwentnie w tak przyjętych granicach przeprowadzać zasadę przyczynowości.

Czy zaś i o ile niektóre faktyczne następstwa zmiany danego układu i poprzedzające tę zmianę fakty dają się ze swej strony również przyczynowo wyjaśnić, to stwierdzić można tylko przez zastosowanie do nich tej samej metody, tj. przez wykrycie i wyodrębnienie nowych układów zamkniętych i zbadanie ich przemian. Wpływ, który usunięcie elementu *A* z układu *P* wywiera na inne zjawiska społeczne poza tym układem, określić można naukowo tylko o tyle, o ile element *A* przez swe usunięcie z *P* zostaje bądź wprowadzony do jakiegoś układu *Q*, bądź też usunięty z jakiegoś innego układu *R*. Wpływ, który świat zewnętrzny mógł wywrzeć na element *B* przed jego wejściem do układu *P*, wtedy tylko daje się ująć naukowo, jeżeli element *B* należał do jakiegoś układu *S*, z którego został usunięty lub do którego został wprowadzony. Możemy dowolnie rozszerzać zakres badanych zmian, lecz w każdym zakresie, objętym przez układ zamknięty, badanie to jest wystarczające.

Skoro fakt socjologiczny jest zmianą, zmiany zaś interesujące socjologa są to zmiany składu elementarnego układów społecznych, więc jasne jest, że związek przyczynowy może być tylko związkiem poszczególnych zmian określonego powyżej charakteru wewnątrz układu. Przyczyną jest

zmiana elementarna, wprowadzona z zewnątrz; skutkiem — dalsze zmiany, wynikające z pierwszej. Ponieważ bowiem układ społeczny jest zdeterminowany w swej całości przez wszystkie swoje elementy, więc zmiana jednego elementu czyni z niego inny układ, zmusza do dalszych zmian. Tak np. podmiot, który w działaniu społecznym spotka inną reakcję, niż oczekiwał, zmieni swą dążność pierwotną. Jeżeli postępowanie jednego z członów stosunku społecznego przedstawia się drugiemu członowi jako odmienne od tego, którego wymaga obowiązek pierwszego, drugi człon faktycznie zacznie inaczej interpretować swój obowiązek; zmiana zaś kontaktu społecznego (np. oddalenie się członów stosunku przy kontakcie terytorialnym lub zastąpienie kontaktu terytorialnego przez zawodowy) zmodyfikuje faktycznie obowiązki obu. U indywiduum społecznego zmiana typu psychologicznego wywołuje zmianę innych elementów: tak np. na tym wszak polega jedno z głównych zadań wychowania społecznego, aby przez modyfikację typu psychologicznego osobnika wpłynąć na jego ytp moralny i jego idiosynkrazje w sposób odpowiadający roli, którą ma on spełniać w społeczeństwie. Z drugiej strony typ moralny, narzucony jednostce przez społeczeństwo, reaguje na jej typ psychologiczny, modyfikując sposób, w jaki otoczenie ją ujmuje i własne jej usposobienia. Zmiana zasady odrębności zrzeszenia wywołuje zmiany ośrodków centralizacji, liczebności, charakteru społecznego i wzoru fizycznego; zmiany sankcji prowadzą do zmian instytucji i odwrotnie; zmiana zadania związku moralnego, czynników postępu wpływa na inne elementy związku itd. Nie możemy tu wyliczać i podawać przykładów możliwych skutków każdej możliwej zmiany; znaczyłoby to bowiem już kreślić naprzód teorię faktów socjologicznych w ich przyczynowym związku, nie chcemy zaś w obecnej chwili, dyskutując jedynie formalne wskaźniki metodologiczne, wypowiadać twierdzeń naukowych odnośnie do samych zjawisk, które za pomocą tych wskaźników badać mamy. Pragniemy tylko uwydatnić, że zasadniczym zadaniem socjologa przy poszukiwaniu przyczynowego związku faktów jest stwierdzenie tej zmiany, która w zamkniętym układzie przychodzi z zewnątrz, i poszukiwanie skutków, które ta zmiana wywołuje w pozostałych elementach układu i ich ustosunkowaniu. Ta zmiana zaś, która przychodzi z zewnątrz, nie znajduje już oczywiście przyczynowego wyjaśnienia w granicach danego układu, tylko musi być interpretowana jako skutek jakiejś zmiany zaszłej w innym układzie.

O tyle właśnie, o ile każdy poszczególny kompleks empiryczny jest konkretną całością, różniącą się od innych kompleksów tej samej ogólnej klasy, faktyczne zmiany, zachodzące w nim pod wpływem określonego czynnika zewnętrznego, będą, rozumie się, mniej lub więcej różne od zmian wywoływanych przez ten sam czynnik w innych kompleksach. Toteż niezbędnym warunkiem poszukiwania praw przyczynowych jest sprowadzenie empirycznych kompleksów do możliwie prostych układów

o charakterze typowym. Konkretny, empiryczny kompleks musi być pojęty jako niedoskonale racjonalne połączenie kilku układów racjonalnych i typowych; dopiero w obrębie tych ostatnich można mówić o ścisłym związku pomiędzy określoną przyczyną a określonym skutkiem i tylko do nich stosować się będą prawa przyczynowe. Zmiany zachodzące w empirycznie danych kompleksach są więc z przyczynowego punktu widzenia kombinacjami zmian elementarnych, które dopiero po swoim rozłożeniu wykażą zawarte w nich prawidłowości.

Z powyższych rozważań wynikają ogólne zasady metodologiczne, które stoją w częściowej sprzeczności z przeważającymi obecnie metodami socjologicznego wyjaśnienia i które z tego względu muszą być szczegółowiej rozpatrzone.

## *Problemat «wyjątków» i tzw. prawa empiryczne*

Prawo socjologiczne nie dopuszcza wyjątków, które by się nie dały ująć w inne prawa. Ponieważ bowiem dotyczy ono stosunku przyczynowego pomiędzy zmianami tylko wewnątrz zamkniętego układu, więc każdy wyjątek musi mieć wytłumaczenie w jakiejś innej zmianie tegoż układu, która, nie dając się wyjaśnić jako skutek danej przyczyny, musi mieć swe źródło poza układem; wobec tego zaś, że staje na przeszkodzie działaniu danej przyczyny, musi być sama przyczyną, członem stosunku przyczynowego, który jako taki jest powtarzalny i może być sformułowany w postaci prawa.

Przypuśćmy, że stwierdziliśmy, iż w zbadanych dotychczas wypadkach zmiana elementów (*a* na *p*) w pewnej klasie układów jest przyczyną zmiany elementów (*b* na *q*). Niech teraz zdarzy się wypadek, że po zmianie (*a* na *p*) nie następuje zmiana (*b* na *q*), lecz *b* pozostaje lub też zamiast *q* pojawia się *r*. Wyciągniemy stąd przypuszczenie, że w danym układzie oprócz zmiany (*a* na *p*) zaszła jeszcze inna, niezależna od niej zmiana jakiegoś innego elementu (*c* na *s*) i że ta właśnie zmiana spowodowała, iż oczekiwany skutek (*b* na *q*) nie nastąpił. Jeżeli istotnie przypuszczenie nasze co do zajścia zmiany (*c* na *s*) okaże się słuszne, w takim razie mamy prawo mniemać, że istotnie zmiana (*c* na *s*) jest przyczyną, której skutek bądź neutralizuje skutek zmiany (*a* na *p*) — jeżeli *b* pozostało — bądź kombinuje się z nim, wytwarzając nowy i odmienny skutek wspólny — zmianę (*b* na *r*). Staje się to punktem wyjścia badań nad skutkami zmiany (*c* na *s*) w takich samych oraz innych układach; wynikiem będzie jakieś nowe prawo socjologiczne. Jeżeli zaś nie znajdziemy żadnej zmiany w danym układzie, która by nam pozwalała mniemać, że działaniu zmiany (*a* na *p*) inna przyczyna stanęła na przeszkodzie, lub jeżeli się okaże w dalszych badaniach, że zmiana (*c* na *s*) nie wywiera analogicznego skutku, jak ten, który jej przypisujemy w danym obecnie wypadku, w takim razie musimy uważać prawo, że zmiana (*a* na *p*) jest

przyczyną zmiany (*b* na *q*), za nieważne. To doprowadzi nas albo do wniosku, że w poprzednich obserwacjach przeoczyliśmy jakieś inne zmiany, pomiędzy którymi musiała być właściwa przyczyna zmiany (*b* na *q*), albo też do uznania naszej analizy za niedostateczną i do przypuszczenia, że *a*, *p*, *r* i *q* nie są elementami, lecz kombinacjami elementów, a więc to, cośmy traktowali jako zmiany (*a* na *p*) i (*b* na *q*), nie są to fakty elementarne, identyczne w każdym wypadku, lecz skomplikowane procesy, różniące się od wypadku do wypadku pomimo pozornej tożsamości. Dopiero dalsza, gruntowniejsza obserwacja i analiza może nas wtedy doprowadzić do sformułowania właściwych praw.

Zasada ta wyklucza bezwarunkowo z zakresu socjologii pojęcie tzw. praw empirycznych. Tę ostatnią koncepcję prawa, która od Comte'a aż po dziś dzień faktycznie panuje w socjologicznych uogólnieniach, dobrze na ogół formuje Barth, gdy mówi: „Prawa socjologiczne [...] mogą być tylko jednostajnościami (*Gleichförmigkeiten*), czyli [prawami empirycznymi — *F.Z.*]. Nie są one bowiem uzyskiwane przez obserwację pojedynczych szeregów przyczynowych u poszczególnych indywiduów za pomocą uogólniania tego, co się u jednostki zaobserwowało, lecz przeciwnie, osiąga się je dzięki obserwacji bardzo złożonej istotności, społeczeństwa. Stawiane tu zagadnienia nie dotyczą zdarzeń, lecz trwałych stanów faktycznych (*Tatsachen*), a mianowicie takich, które są wspólne wszystkim osobnikom i dlatego nazywają się [jednostajnościami — *F.Z.*]. Momenty przypadkowe, tj. nie dające się sprowadzić do trwałych sił działających u indywiduów, momenty różne u każdego, odstępują wówczas na plan dalszy, na pierwszy plan zaś wysuwa się to, co wspólne, to, co spoczywa nie na indywidualnych, lecz na gatunkowych usposobieniach i popędach, i dlatego też jest trwałe lub powtarza się [...]. Przy tego rodzaju prawach empirycznych nie znamy na razie podstawy realnej (*Realgrund*), częstokroć i później jej nie znajdujemy, lecz wystarcza nam podstawa poznawcza (*Erkenntnisgrund*), obserwacja tego, co wspólne, ponieważ to, co wspólne, jest gatunkowe (*gattungsgemäss*) i zbliża się do prawidłowości przyrody"[2].

Jak widzimy, całe to sformułowanie opiera się na pojmowaniu społeczeństwa jako syntezy jednostek-bytów i zjawiska społecznego jako wypadkowej zjawisk zachodzących u indywiduów. Dodać tylko jeszcze należy do powyższej definicji Bartha jedno sprecyzowanie: oto u podstawy „praw empirycznych" nie zawsze leży pojęcie *gatunkowych* usposobień i popędów, wspólnych wszystkim w ogóle indywiduom ludzkim. Gdyby tak było, cała socjologia nomotetyczna dotychczasowa opierałaby się na postulacie jednorodności natury ludzkiej; tymczasem mamy szkoły, które tego postulatu nie uznają, a mimo to szukają praw empirycznych (np. szkoła Durkheima). Jednostajność postępowania jednostek może być

---

[2] P. Barth, *Philosophie der Geschichte als Soziologie*, t. 1 [Leipzig 1914], s. 78.

uznana za wynik nie pierwotnej jednorodności ich natury, lecz wtórnego, *społecznego* ujednostajnienia pewnych reakcji; a wtedy prawa empiryczne dotyczyłyby nie społeczeństw ludzkich w ogóle, lecz tego poszczególnego społeczeństwa lub specjalnego typu społeczeństw, które w dany sposób reakcje indywidualne ujednostajniło. Zastrzeżenie to jest dlatego ważne, iż w braku jego trzeba uznać za wyjątki od prawa empirycznego nie tylko odstępstwa jednostek od przeciętnego sposobu postępowania, przeważającego w danym społeczeństwie, lecz i odstępstwa całych społeczeństw od przeciętnego sposobu postępowania, uznanego za „prawo empiryczne" dla społeczeństw ludzkich w ogóle, jak to czyni np. Westermarck w swoich dziełach. Jakkolwiek nie uznajemy „praw empirycznych", jednakowoż chcemy oddać tej koncepcji pełną sprawiedliwość; tymczasem sformułowanie Bartha jest w tym punkcie zbyt ogólnikowe i wzięte dosłownie, otwierałoby pole zbyt łatwej krytyce.

W poprzednich rozważaniach dostatecznie, naszym zdaniem, wykazaliśmy, że przeciwieństwo zjawisk jednostkowych i zbiorowych w ogóle (nie mówiąc o poszczególnym wypadku zbiorowego ujęcia praktycznego grupy przez samą siebie, o którym mówiliśmy w poprzednim rozdziale) ma dla socjologii zupełnie drugorzędne znaczenie. Zjawiska społeczne są społeczne nie dlatego, że są wspólne wielu osobnikom, lecz dlatego, że mają obiektywnospołeczny charakter, że są zasadniczo czynnościami o społecznych przedmiotach i przedmiotami społecznych czynności. Pierwszorzędnej wagi jest jednak, istotnie, ujednostajnienie tych zjawisk, nadanie im cech trwałości i powtarzalności. Nie jest to proces z natury swej zbiorowy, skoro może być, przynajmniej w pewnych granicach, dokonany przez indywiduum; podstawą jego są funkcje idealne, które znów nazwać możemy społecznymi nie dlatego, że są zbiorowe — co nie miałoby sensu — lecz dlatego, że operują zjawiskami społecznymi. Ujednostajnienie i utrwalenie zjawisk społecznych jest zupełnie analogiczne do ujednostajnienia i utrwalenia zjawisk materialnych przez funkcje techniczne lub pojęć przez funkcje teoretyczne; jest uregulowaniem tych zjawisk, wyniesieniem pewnych elementów i układów mieszanych, podmiotowych czynności i przedmiotów tych czynności, ponad dowolność przekształceń, którym ulegają w empirycznym konkretnym przebiegu doświadczania i działania, bez względu zresztą na to, czy ten przebieg jest osobniczy, czy zbiorowy. Elementy i układy społeczne, w ten sposób ustalone, są zarówno nadosobnicze, jak nadzbiorowe, zarówno niezależnie od aktualnej woli pewnej osobowości, jako też od aktualnej woli pewnego zbiorowiska — przynajmniej *à la limite*, u ostatecznej granicy swego ustalenia.

Ta jednostajność, której wykryciem szczycą się „prawa empiryczne", szukając jej źródła bądź w jednorodności natury ludzkiej (lub rasy), bądź w zbiorowym współdziałaniu, to wyłączenie „przypadkowości" ze zjawisk społecznych jest bez udziału socjologicznej refleksji praktycznie

dokonane w każdym obiektywnym elemencie lub układzie społecznym, jest wynikiem samejże działalności społecznej, kierowanej przez pewne funkcje idealne. Życie społeczne daje nawet więcej, niż „prawa empiryczne" żądają: daje bowiem nie tylko przybliżone ujednostajnienie postępowania w postaci form typowych, do których stosować się winny i w znacznej mierze stosują się czynności i doświadczenia jednostek i zbiorowości, ale daje również reguły praktyczne do jednostajnego traktowania wyjątków, daje obiektywne i jednakowe dla wszystkich sposoby ujęcia odstępstw od owych typowych form postępowania.

Zjawiska socjologiczne stają się przedmiotem socjologii jako nauki w ogóle dopiero z chwilą, gdy obiektywność ich wyszła ponad stadium, na którym można by do nich stosować pojęcie „prawa empiryczne", podobnie jak zjawiska materialne stają się przedmiotem fizyki lub chemii dopiero z chwilą, gdy obiektywność ich wyszła ponad stadium, na którym refleksja poznawcza może stawiać sobie za zadanie dociekania nad istotą przedmiotów materialnych jako syntez różnorodnych indywidualnych postrzeżeń [3]. Socjolog, dla którego różnica pomiędzy tym, co trwałe, powtarzalne, nadosobiste w zjawiskach społecznych, a tym, co przelotne, niepowtarzalne, osobiste, jest punktem oparcia dla poszukiwania praw, postępuje tak samo, jak postępowałby fizyk, który by w poszukiwaniu praw świata materialnego opierał się nie na stosunkach pomiędzy zjawiskami już uznanymi za obiektywne, lecz na stwierdzeniu różnicy pomiędzy tym, co w zjawiskach materialnych jest trwałe, powtarzalne, nadindywidualne, a tym, co zależy od różnorodności i zmienności indywidualnych postrzeżeń. Czyniła to istotnie fizyka przed dwudziestu kilku wiekami, za czasów Anaksagorasa, Empedoklesa i Demokryta; lecz jej postęp jako nauki rozpoczął się dopiero z chwilą, gdy kwestię stosunku osobistych postrzeżeń do wspólnej istoty rzeczy zostawiła poza sobą jako zagadnienie należące do dziedzin epistemologii i ontologii. Czas, aby socjologia również rozróżniła pomiędzy właściwymi zagadnieniami naukowymi a tymi, które dotyczą ogólnej istoty zjawisk społecznych i form ich doświadczania i poznawania. Gdyby rozróżnienie to było należycie przeprowadzone i obie klasy zagadnień, każda z osobna, odpowiednio pogłębione, nie potrzebowalibyśmy prawdopodobnie poświęcać dzisiaj całego tomu na ontologiczne, epistemologiczne i metodologiczne rozważania wstępne.

„Prawo empiryczne" socjologii, w tym znaczeniu, którego sformułowanie podaliśmy powyżej, nie jest tedy bynajmniej czymś analogicznym do prawa przyrodniczego, lecz czymś, co odpowiada, *mutatis mutandis*,

---

[3] Dlatego też do zakresu socjologii nie należą wcale tego rodzaju dociekania, jak np. F. Młynarskiego w jego dziełach *Socjologia w świetle teorii poznania* [Jarosław 1910] i *Zasady filozofii społecznej* [Warszawa 1919], niezależnie od ich znaczenia dla filozofii w ogóle.

Kantowskiej „formie rozsądku”, syntetyzującej różnorodne subiektywne doświadczenia i akty w obiektywną całość. Różni się od „formy rozsądku” głównie tym, że podczas gdy „formy” Kantowskie usiłują wyjaśnić filozoficznie istnienie nadindywidualnych przedmiotów i procesów, „prawo empiryczne” samo wymaga filozoficznego wyjaśnienia, wykrycia czynników jednostajności; następnie zaś — tym, że jest nieścisłe.

O ile zaś pojmiemy prawo empiryczne inaczej, nie jako wyraz jednostajności aktów i doświadczeń indywidualnych, lecz jako wyraz pewnej przybliżonej regularności już w sferze obiektywnych, nadosobistych i nadzbiorowych zjawisk społecznych (których ogólny stosunek do osobistych doświadczeń i aktów jest ten sam, co stosunek obiektywnych zjawisk przyrodniczych do indywidualnych doświadczeń i aktów), w takim razie „prawo empiryczne” może być tylko pierwszym stadium hipotezy. Przypuśćmy, iż stwierdzamy pewną przybliżoną empiryczną prawidłowość w postaci np. wzrostu, względnie zmniejszania się liczby małżeństw w związku z lepszym lub gorszym urodzajem. Wniosek, jaki socjolog stąd wyciągnie, nie może oczywiście orzekać, iż dobry urodzaj jest przyczyną zawierania małżeństw, zły urodzaj przyczyną powstrzymywania się od małżeństw, gdyż nie zna on jeszcze faktycznego związku, jaki pomiędzy tymi dwoma typami zjawisk zachodzi, nie zbadał w konkretnych wypadkach procesu oddziaływania urodzaju na zawarcie małżeństwa, a więc nie jest w stanie wyjaśnić ani jednego wyjątku, ani jednego wypadku, w którym małżeństwa zostają lub nie zostają zawarte bez względu na urodzaj. Jedyny wniosek, do którego tego rodzaju stwierdzenie doprowadza, jest ten, że urodzaj jako wartość ludzka jest elementem sytuacji społecznych, modyfikującym niektóre spośród działań objętych nazwą „zawieranie małżeństwa”. Pozostaje teraz do zbadania przede wszystkim, czym jest w tym związku urodzaj jako wartość ludzka, a następnie — kiedy i w jaki sposób występować on może jako czynnik zmieniający ten układ dynamiczny „zawieranie małżeństwa”. Wymaga to zbadania pewnej liczby konkretnych zdarzeń, w których zamierzone małżeństwo zostało lub nie zostało zawarte pod wpływem świadomości urodzaju lub nieurodzaju, i pewnej liczby zdarzeń przeciwnych. Przypuśćmy, iż okaże się, że świadomość urodzaju lub nieurodzaju wpływa na zamiar zawarcia małżeństwa w ten sposób, że uważana jest przez jedną lub dwie strony za ustalającą lub podrywającą częściowo ten kontakt społeczny, który jest niezbędny dla realizacji stosunku małżeńskiego. Może uda się stąd wyprowadzić jakieś prawo, które musi zostać dopełnione przez inne prawo, oparte na badaniu wypadków z tym uogólnieniem niezgodnych, lecz dających się wyjaśnić przez działanie przyczyn neutralizujących wyniki świadomości znaczenia urodzaju lub nieurodzaju dla kontaktu małżeńskiego. W każdym razie jednak faktycznie wykryte prawo będzie dotyczyło przyczynowego związku pomiędzy zmianami elementów pewnego stosunku społecznego, [a] nie przyczynowego związku pomiędzy urodza-

jem a życiem społecznym. Domniemane „prawo empiryczne", tj. początkowe stwierdzenie pewnej prawidłowości przybliżonej w występowaniu pewnych zjawisk, nie ma więc wcale charakteru prawa ani w obiektywnym znaczeniu (jako podające „realną zasadę" związku zjawisk), ani w subiektywnym znaczeniu (jako dostarczające „racji poznawczej" związku zjawisk). Jest tylko obserwacją, mogącą przy dalszym badaniu doprowadzić do wykrycia właściwego prawa.

Głównym zadaniem socjologa w badaniach nomotetycznych nie jest więc poszukiwanie *procesów najogólniejszych*, tj. względnie najbardziej rozpowszechnionych w danym społeczeństwie lub w społeczeństwach ludzkich w ogóle, lecz poszukiwanie *stosunków przyczynowych koniecznych* pomiędzy procesami, bez względu na to, jak często lub jak rzadko te procesy zachodzą. Prawo socjologiczne nie może wcale orzec, czy zmiany, pomiędzy którymi znajduje stosunek przyczynowy, faktycznie zachodzą, zachodziły lub zajdą we wszystkich układach danego rodzaju, czy w większości, czy tylko w niektórych. Postuluje ono za to, że w tych granicach faktycznych, w jakich te zmiany w ogóle zachodzą, ich stosunek przyczynowy jest absolutnie powszechny, że kiedykolwiek i gdziekolwiek zajdzie zmiana *A* (przyczyna), tam musi zajść zmiana *B* (skutek), chociaż w razie, jeżeli prócz przyczyny *A* zajdzie jeszcze jakaś inna przyczyna *C*, wywierająca skutek *D*, skutki *B* i *D* mogą się faktycznie skombinować w wypadkową *E*. Kwestia względnej częstości odnośnych zmian w życiu społecznym należy do opisu historycznego, nie do poszukiwania praw. Rozumie się, że socjolog, dążąc do możliwie najdokładniejszego wyczerpania swej konkretnej dziedziny, będzie się starał wybierać za przedmiot badań nomotetycznych zmiany historycznie najważniejsze, do tych zaś z punktu widzenia przyczynowego (w odróżnieniu od genetycznego) należeć będą przede wszystkim zmiany najbardziej rozpowszechnione. Ale logiczna doskonałość praw wykrytych od tej kwestii zupełnie nie zależy.

Wobec tego oczywiste jest, że dla wykrywania praw socjologicznych ilość materiałów nie ma sama przez się żadnego znaczenia. Socjolog, tak samo jak fizyk lub chemik, musi się opierać nie na prostym nagromadzeniu licznych faktów podobnych, lecz na gruntownej analizie kilku faktów typowych. Winien on tylko pamiętać, że wydzielanie elementów i układów prostych oraz eksperymentowanie jest znacznie trudniejsze w jego dziedzinie niż w dziedzinie zjawisk fizycznych lub chemicznych, a więc daleko łatwiej popełnić błąd bądź przy wyodrębnianiu faktu jako typowego, bądź przy jego analizie. Dlatego socjolog dla sprawdzenia swoich hipotez potrzebuje stosunkowo większej liczby faktów niż przyrodnik; i u niego jednak wkrótce przychodzi chwila, gdy dalsze sprawdzanie jest bezużyteczną stratą czasu. Dodać należy, że tak samo jak w innych naukach, pewność każdego poszczególnego prawa wzrasta przez jego związek logiczny z innymi prawami. Toteż rozszerzanie nauki na

coraz to nowe rodzaje zjawisk w jej dziedzinie oraz doskonalenie jej systematycznej budowy posiada pierwszorzędną doniosłość dla pewności jej nomotetycznych wyników.

## *Zagadnienie sił społecznych i jakościowy charakter praw socjologicznych*

Drugą ważną zasadę ogólną socjologii nomotetycznej, wynikającą z definicji prawa i faktu socjologicznego, sformułować możemy pokrótce jak następuje: w każdym związku przyczynowym niezbędne jest współdziałanie czynników idealnych i czynników realnych. Ani wpływy realne, ani dążenia idealne nie stanowią same przez się z osobna sił społecznych, których działanie dałoby się ująć w przyczynowe prawa. Jak widzieliśmy bowiem, wynikiem działania czynników idealnych jest jedność i trwałość wewnętrzna układów społecznych, ich wyniesienie ponad zmienność konkretnego świata humanistycznego; musi więc zajść jakieś zdarzenie realne, nie zawarte w idealnych wymaganiach układu, aby wywołać zmianę faktyczną, pierwsze ogniwo stosunku przyczynowego. Z drugiej strony jednak, ponieważ podstawą życia społecznego są czynności podmiotowe, idealne, zjawiska realne zaś w ogóle jako przedmioty czynności istnieją dla czynności o tyle tylko, o ile są przez nie uwzględniane; ponieważ, innymi słowy, wpływ warunków realnych na czynności zależy od czynności samych: więc zdarzenia realne nie wywierałyby wpływu na życie społeczne, gdyby nie natrafiały na czynności, które je uwzględniają, liczą się z nimi jako z warunkami. Zdarzenie realne jest więc przyczyną tylko dlatego i tylko o tyle, o ile jego pojawieniu się działalność nadaje znaczenie czynnika wpływającego na dalszy jej przebieg, i rodzaj skutku, jaki faktycznie wywiera ono, zależy nie tylko od jego własnej realnej istoty, lecz również od idealnego charakteru czynności, którą spotyka ono w swym przebiegu. Gdyby zjawiska społeczne były wyłącznie wartościami, przedmiotami realnymi, w takim razie zmiana realna mogłaby sama determinować przyczynowo inną zmianę realną; gdyby były one wyłącznie czynnościami, w takim razie każda zmiana byłaby twórczym wynikiem samych tylko czynników idealnych; ponieważ jednak w zjawiskach społecznych idealne i realne pierwiastki nierozerwalnie są ze sobą połączone, ponieważ wprawdzie czynności stanowią tu ogólne podłoże, lecz każda czynność (lub kompleks czynności) jest lub może być uprzedmiotowiona jako wartość i nabrać cech realnego przedmiotu, więc niepodobna w wyjaśnianiu zmian nie uwzględnić obu tych pierwiastków. Zmiany muszą być realne — inaczej nie mogłyby być ujmowane przyczynowo — ale zmiany te nabierają charakteru sił społecznych, wywierają wpływ faktyczny dopiero dzięki współdziałaniu czynności idealnych.

Ta niezbędność obu czynników wyraża się w metodycznej słabości wszelkich wyjaśnień przyczynowych w sferze społecznej, które jeden tylko rodzaj czynników uwzględniają. Jako typowe w tym względzie, weźmiemy z jednej strony realistyczne pojmowanie przyczynowości społecznej w szkole Durkheima, z drugiej strony idealistyczną jej koncepcję w szkole Wundta [4].

Przyczynowe ujęcie, jak je pojmuje pierwsza szkoła, opiera się na zupełnie słusznym założeniu ogólnym, że przyczyną „faktu społecznego" może być tylko inny „fakt społeczny" [5]. Nazywamy to założenie słusznym o tyle, o ile znaczy ono, że sferą przyczynowości socjologicznej są zjawiska obiektywnie społeczne, podobnie jak sferą przyczynowości fizycznej są zjawiska obiektywnie fizyczne, że, innymi słowy, wyjaśnienie socjologiczne nie ma nic do czynienia z kwestią genezy zjawisk obiektywnych z subiektywnych „doznań" i „asocjacji", lecz wyłącznie ze zmianami zjawisk, które już zostały wyniesione ponad zmienność i względność przebiegu indywidualnej aktualności, które należą do obiektywnych układów, a więc są nieograniczenie powtarzalne w życiu jednostki i dostępne wielu jednostkom. Błąd szkoły Durkheima leży jedynie w nieodpowiednim pojmowaniu „faktów" — wolimy w tym znaczeniu termin „zjawisk" — społecznych. Pomijamy obecnie to, że Durkheim i jego zwolennicy traktują wszelkie zjawiska kulturalne zbiorowe, bez rozróżnienia ich treści i form, jako społeczne, a tym samym rozciągają sferę socjologii na całokształt kultury; kwestię tę bowiem już omówiliśmy w innym rozdziale *. Obecnie chodzi nam o to jedynie, jak przedstawiają się według Durkheima te zjawiska, które wyodrębniliśmy w niniejszej pracy jako specyficznie społeczne. Otóż tutaj definicja Durkheima jest zbyt ciasna [6]. Kwalifikuje ona jako społeczne jedynie te zjawiska, które „narzucają się osobnikowi z zewnątrz", czyli te, które są mu dane jako przedmioty, ignoruje zaś zupełnie te, które aktualizują się w działaniu podmiotu. Prawda, że między przedmioty społeczne kładzie również społecznie sankcjonowane, a stosowane przez indywiduum sposoby postępowania, lecz bierze je (a raczej usiłuje je brać) nie w przebiegu ich aktualizacji, lecz w statycznej ich krystalizacji jako dane podmiotowi formy. Tak więc nie zajmuje się ona dążnościami; dostrzega prawie tylko sytuacje społeczne. Mówi wprawdzie o normach; faktycznie jednak chodzi

---

[4] Bierzemy za przykład É. Durkheima, jako najkonsekwentniejszego z realistów, który jednak nie jest naturalistą, gdyż naturalistyczne teorie omawialiśmy dostatecznie dawniej. Przytaczamy W. Wundta, nie G. Tarde'a, jako typ koncepcji idealistycznej, gdyż do Tarde'a często jeszcze będziemy musieli wracać.

[5] É. Durkheim, *Les règles de la méthode sociologique*, Paris 1895, [*Zasady metody socjologicznej*, tłum. J. Szacki, Warszawa 1968 — *przyp. red*], rozdz. 5.

[6] Tamże, rozdz. 1.

* Por. cz. pierwsza, rozdz. V niniejszego tomu — *przyp. red.*

jej przeważnie, jeśli nie jedynie, o schematy, zwłaszcza prawne. Z całą świadomością wreszcie ignoruje ideały społeczne[7]. Opiera się to usunięcie idealnej strony życia społecznego na tym, że dla zbadania tej strony trzeba by sięgnąć do życia osobników, tymczasem socjologia według Durkheima ma do czynienia tylko ze zjawiskami zbiorowymi, pozostawiając osobnicze psychologii.

W przyszłości spotkamy się jeszcze z tymi wyjaśnieniami przyczynowymi szkoły Durkheima, które wchodzą w zakres socjologii właściwej. Przekonamy się wówczas, że w danym wypadku, gdy chodzi o określenie prawa przyczynowego, ani Durkheim, ani jego szkoła nie pozostają wierni swoim założeniom metodologicznym. Zawsze czynniki idealne są wprowadzane w grę obok zmian realnych; jedynym — a na nieszczęście ważnym — wynikiem przyjętych założeń jest to, że zamiast świadomie i konsekwentnie czynniki te zbadać za pomocą tej samej metody pozytywnej, którą posługują się w badaniach czynników realnych, autorowie domyślnie zakładają istnienie takich czynników idealnych, jakie są niezbędne, aby prawa ich okazały się prawdziwe. Trudno powiedzieć, czy z powodu poczucia słabości własnej metody na tym punkcie, czy z innych względów większość prac tej szkoły unika formułowania praw przyczynowych i ogranicza się do analizy statycznie rozpatrywanych przedmiotów i układów społecznych, gdzie realistyczne jej przesłanki do pewnych granic wystarczają.

Niepowodzenie realistycznej metody na polu wyjaśnień przyczynowych dałoby się zresztą przewidzieć z góry nawet bez epistemologicznych dociekań, na mocy prostej obserwacji ogólnie znanej różnorodności i nieobliczalności konsekwencji pewnej zmiany realnej. Jedna i ta sama zmiana warunków życia społecznego, dokonana u różnych jednostek lub u tej samej jednostki w różnych czasach, jedna i ta sama ustawa prawna, ogłoszona w różnych grupach lub w różnych okresach ewolucji tej samej grupy — wywołują zupełnie odmienne, może wprost przeciwne konsekwencje. Różnorodność ta nie daje się wytłumaczyć, jak tłumaczymy sobie różne skutki działania tej samej przyczyny fizycznej w różnych okolicznościach, wpływem innych przyczyn realnych, współdziałających z pierwszą, gdyż stwierdzamy ją nawet wtedy w sferze społecznej, gdy nie ma innych współczesnych zmian realnych. Chcieć zaś sięgać w przeszłość po przyczyny modyfikujące wpływ danej zmiany, to znaczy starać się wyczerpać całkowite konkretne życie minione osobnika lub grupy. Oczywiście mogą być też inne zmiany realne współczesne; ale do każdej z nich stosować się będzie to samo, co do pierwszej zmiany, tzn. że jej działanie tak samo będzie różnorodne i nieobliczalne, a więc wcale nie może służyć do wyjaśnienia różnorodności wpływu pierwszej zmiany. Wiemy dobrze, skąd ta różnorodność i nieobliczalność pochodzi. Dana

---

[7] Zob. przedmowę do pierwszego wydania É. Durkheima *Le suicide* [Paris 1897]

zmiana realna natrafia w każdym wypadku na inne podłoże idealne u osobnika lub grupy, na inne dążności, normy, ideały, a więc inaczej jest „przyjęta". To podłoże idealne jest więc niezbędnym współczynnikiem, determinującym wpływ zmiany realnej; dopiero w związku z nim zmiana ta staje się przyczyną o określonym skutku. Poszukując w dziedzinie społecznej układów zamkniętych, staramy się właśnie wydzielić poszczególne czynniki idealne i kombinacje tych czynników tak, aby móc każdorazowo określić ściśle, jednoznacznie i niezawodnie skutki każdej zmiany realnej.

Z drugiej strony przyjęta przez nas zasada staje w sprzeczności z pojęciem idealnych sił społecznych, wyrażającym się w postulacie „prawa psychologicznego" jako podstawy wyjaśnienia faktów społecznych. Przykładem są tu znane cztery prawa zasadnicze Wundta: „psychicznych wypadkowych", „psychicznych względności", „rozwoju w przeciwieństwach" oraz „heterogonii celów", które Eisler stosuje do socjologii, nazywając prawa socjologiczne „modyfikacjami" praw psychologicznych [8]. Już Bernheim, który uznaje prawa psychologiczne za „podłoże" wiedzy historycznej, robi jednak ważne zastrzeżenie: „Z powyżej nakreślonego charakteru poznania historycznego, zasadniczo dotyczącego zmiennych treści czynności ludzkich, wynika, że prawa przyczynowe psychologiczne znajdują tylko ograniczone zastosowania: jedynie ogólne, stałe formy i procesy historycznego stawania się, ogólne motywy i formy działalności ludzkiej w związku z ogólnymi potrzebami, pewne gatunkowe własności jednostki i grup mogą być wyprowadzone z prawidłowości przyczynowej psychologicznej" [9]. Otóż możemy tu pójść dalej jeszcze. Prawa psychologiczne, zastosowane do faktów społecznych, mają charakter czysto formalny, to znaczy pozostają te same, jakakolwiek jest istota społeczna zjawisk, do których się odnoszą. Co więcej, są one te same dla wszystkich w ogóle dziedzin świata humanistycznego: religii, sztuki, mowy, prawa, gospodarstwa. Wszak Wundt swoje prawa wszędzie stosuje. Lecz w takim razie formy te są bezużyteczne, gdy chodzi o wyjaśnienie specyficznego faktu społecznego, gdyż wyjaśnienie to w nauce nomotetycznej możliwe jest tylko wtedy, jeżeli się opiera na prawie stwierdzającym stały i powszechny związek pomiędzy daną specyficzną klasą faktów społecznych a inną specyficzną klasą. Takiego związku zaś prawo w rodzaju „heterogonii celów" dać nie może, dlatego właśnie, że się odnosi do wszystkich klas zjawisk bez różnicy.

W przypuszczeniu więc, że prawa psychologiczne tego typu w ogóle stosują się do życia społecznego, mogłyby być one tylko zasadami ogólnymi o tym samym typie, co np. zasada zachowania energii w odniesieniu do zjawisk fizycznych. Zasada podobna nie jest jeszcze prawem nau-

---

[8] R. Eisler, *Soziologie* [Leipzig 1903], s. 14.
[9] E. Bernheim, *Lehrbuch der historischen Methode*, Leipzig 1903, s. 103.

kowym, tylko tezą formalną, której znaczenie polega na tym, że ułatwia wykrywanie i systematyzację właściwych praw naukowych, określających stosunki pomiędzy pewnymi klasami zjawisk. Zasada zachowania energii jest ważna w odniesieniu do zjawisk fizycznych, ponieważ należycie spełnia tę rolę heurystyczną i systematyzującą. Prawa psychologii jednak takiego dowodu swej użyteczności jeszcze nie złożyły i wątpimy, czy go kiedykolwiek złożą. Za dowód ich heurystycznego znaczenia nie możemy bowiem uważać dowolnych konstrukcji apriorycznych z psychologicznych przesłanek, gdyż przy nieścisłości przeciętnego rozumowania humanistów, braku tradycji nomotetycznych w socjologii i trudnościach związanych z analizą faktów społecznych łatwo tu naginać fakty do gotowych z góry ram, nie zauważając własnej dowolności i nie budząc krytyki.

Przekonanie nasze zaś, że prawa psychologiczne okażą się zawsze równie bezpłodne w socjologii, jak się okazały dotychczas, opiera się po prostu na tym, że cała realna strona życia społecznego, oparta na wzajemnym uprzedmiotawianiu jednostek przez siebie, grup przez siebie, jednostek przez grupy i grup przez jednostki, jest tu zupełnie pominięta. Życie społeczne dałoby się może ująć w prawa psychologiczne (ze względu oczywiście tylko na swą powtarzalną stronę), gdyby było w całości swej subiektywnie idealne, psychiczne, gdyby cały proces świadomy każdego osobnika stapiał się w jedno z procesami świadomymi innych. Tak jednak nie jest. Procesom świadomym osobnika i zbiorowości przeciwstawiają się zmiany przedmiotów społecznych, bynajmniej nie psychiczne w swej istocie, a będące niezbędnymi współczynnikami wszelkich zmian zachodzących w życiu społecznym.

Współdziałanie czynnika realnego i idealnego w wywołaniu każdego skutku społecznego nadaje prawu socjologicznemu charakter ściśle jakościowy. Gdyby bowiem nawet działanie każdego z tych czynników z osobna dało się określić ilościowo — jak to czyni statystyka przy badaniu wpływów realnych, psychologia przy mierzeniu intensywności — do obu tych czynników razem, wobec zasadniczej ich niejednorodności, żadne ilościowe ujęcie zastosować się nie da. Wbrew jednak pospolitemu przesądowi (osnutemu na nieścisłości uogólnień empirycznych nie popartych cyframi) nie staje to bynajmniej na przeszkodzie ścisłości naukowej praw socjologicznych. Wobec tego bowiem, że socjologia nomotetyczna nie ma żadnych uroszczeń do odtwarzania faktycznego stanu konkretnych społeczeństw, jest to dla niej sprawą zupełnie obojętną, ile razy jakaś zmiana zaszła w danym społeczeństwie, czy jej częstość wzrasta, czy zmniejsza się, jak się zachowują ilościowo inne zmiany współrzędne itd.; kwestie te interesują, zapewne, technologię społeczną, ale tą się w obecnej chwili nie zajmujemy. Z drugiej strony zaś, ponieważ istotą faktu socjologicznego jest wejście do zamkniętego układu nowego elementu lub wyjście z niego elementu, który poprzednio był w nim zawarty, a jasne jest, że określony element nie może mniej albo więcej być lub mniej albo więcej

nie być elementem określonego układu, więc kwestia względnej intensywności procesów świadomych socjologii również wcale nie obchodzi. Ścisłość jej praw polega wyłącznie na konieczności i absolutnej powszechności związku przyczynowego pomiędzy faktami określonych klas, a ta konieczność i powszechność przy tym rodzaju faktów, które stanowią jej przedmiot, daje się osiągnąć bez wszelkich pomiarów matematycznych [10].

---

[10] Szczegółową analizę formalną praw socjologicznych, rządzących zmianami w głównych rodzajach układów społecznych, odkładamy do tych studiów, które będą specjalnie odnośnym układom poświęcone.

# VI. Rozwój społeczny

## *Krytyka pojęcia rozwoju konkretnych społeczeństw i ludzkości*

Do ostatnich czasów odtworzenie rozwoju społecznego uważane było za główne zadanie socjologii, gdyż w nimześrodkowywały się wszystkie dynamiczne zagadnienia tej nauki. Rozróżnienie statyki i dynamiki społecznej ustalone przez Comte'a pozostawiało pierwszej badanie struktury społecznej z punktu widzenia wzajemnej zależności statycznych jej elementów, wszelkie zmiany społeczne zaś, będące przedmiotem „dynamiki", ujmowane były jako ogniwa ogólnego przebiegu rozwojowego, na którego tle dopiero nabierać miały naukowej doniosłości. Pojęcie „prawa rozwoju", które poprzednio poddaliśmy krytyce, powstało w ścisłym związku z tym ujęciem zmian społecznych. Ponieważ bowiem ten ideał nauki, który socjologia uznała za swój, wymaga, aby zmiany były podporządkowane prawom i ponieważ z drugiej strony te same zmiany przedstawiały się jako należące do jednego przebiegu rozwojowego, ogarniającego bądź każde społeczeństwo po szczególe, bądź ludzkość jako całość, więc koncepcja praw rozwoju narzucała się wprost sama przez się w charakterze głównej zasady „dynamiki społecznej".

Dopiero stosunkowo od niedawna wzrost ilościowy i metodyczne doskonalenie się badań monograficznych w pewnej mierze uniezależniły ujmowanie pewnych poszczególnych zmian społecznych od pojęcia rozwoju społecznego. Gdy np. chodziło o zmiany wywołane u jednostki przez nowe środowisko społeczne lub o skutki wpływu pewnego konfliktu społecznego na ustrój grupy, znaczenie tych zmian dla całkowitego rozwoju społecznego w zakresie życia kulturalnego ludzkości lub choćby narodu było kwestią zbyt odległą i obszerną, aby dała się ona traktować w obrębie odnośnej monografii. Co więcej, powtarzalny charakter podobnych procesów społecznych z łatwością rzucał się w oczy i przeciwstawiał niepowtarzalnemu (w obrębie doświadczeń i czynności ludzkości lub narodu) procesowi rozwojowemu. Same empiryczne zagadnienia społeczne nasuwają tedy wniosek, że zakres „dynamiki społecznej" jest obszerniejszy niż za-

kres zagadnienia rozwoju, że zmiany społeczne mogą być nie tylko ogniwami ogólnego procesu rozwojowego, ale również członami powtarzalnych stosunków przyczynowych. Rozróżnienie genetycznego i nomotetycznego stanowiska [1], do którego zresztą przyczyniły się znacznie badania metodologiczne nad historią i filozofią historii [2], stało się w końcu niezbędne. W świetle uprzednich naszych rozważań jasne jest jednakowoż, że rozróżnienie to musi być postawione na innym niż dotychczas gruncie, że wymaga ono nie tylko ściślejszej koncepcji praw socjologicznych, ale również nowej interpretacji pojęcia rozwoju.

Przede wszystkim tedy chodzi o dokładne zdanie sobie sprawy, co mianowicie uważać mamy za podłoże rozwoju społecznego lub, wyrażając się dobitniej, co mianowicie rozwija się społecznie. Według tradycyjnej koncepcji, rozwojowi podlegają bądź konkretne społeczeństwa — hordy, plemiona, narody, państwa, bądź też ludzkość w jej całokształcie jako zbiór osobników ludzkich, bądź wreszcie ludzkość jako zbiór społeczeństw. To są owe rozwijające się istotności, przechodzące kolejno przez różne stadia bytu społecznego. Analogii dostarcza tu zwykle świat organiczny. W szkole organicyzmu społecznego pozorne podobieństwo wzrostu i różniczkowania się organizmu indywidualnego oraz wzrostu i różniczkowania się „społeczeństwa" dostarcza jednej z głównych podstaw teorii; przy tym, u Spencera i jego następców analogia rozciąga się na cały świat organiczny i poszczególne rodzaje społeczeństw zestawiane bywają z poszczególnymi gatunkami zwierzęcymi. U socjologów będących pod wpływem darwinizmu nacisk spoczywa raczej na rozwoju ludzkości jako jednego z gatunków biologicznych. U innych wreszcie nie znajdujemy świadomego użytku analogii biologicznych, lecz ewolucjonizm przyrodniczy jest zawsze wzorem, na którym pojęcie rozwoju społecznego się kształtuje.

Otóż powyższa koncepcja nie może się ostać wobec krytyki. Wprawdzie z biologicznego stanowiska można mówić o rozwoju organicznym gatunku ludzkiego, stwierdzając, że poprzez długi szereg pokoleń pewne cechy organiczne, które niegdyś były mniej wybitne, stają się coraz wybitniejsze; dotyczy to zwłaszcza centralnego systemu nerwowego, narządów mowy oraz ręki jako narzędzia technicznego. Postulując tedy ciągłość dziedziczności pomiędzy następującymi po sobie pokoleniami, biolog ma prawo uznawać ludzkość za rozwijającą się całość organiczną. Lecz nie ma to żadnego znaczenia dla teorii rozwoju społecznego, gdyż jak udo-

---

[1] Wyraźnie przeprowadza je G. Palante (*Précis de sociologie*, Paris, Alcan), przeciwstawiając „prawa ewolucji" — „prawom przyczynowym". Tylko koncepcja „praw ewolucji" zdradza jeszcze tradycję comtowską.

[2] Por. wpływ W. Windelbanda i H. Rickerta na socjologię; zob. np. R. E. Park, E. Burgess, *Introduction to the Science of Sociology*, Chicago 1921 [*Wprowadzenie do nauki socjologii*, tłum. E. Juraszówna, J. Hinzowa, H. Jaśkiewicz pod red. F. Znanieckiego, t. 1, Poznań 1926 — *przyp. red.*], rozdz. 1.

wodniliśmy poprzednio, biologiczny punkt widzenia nie daje się przenieść na teren kultury.

Tak samo nie możemy wnioskować o rozwoju poszczególnego społeczeństwa lub ludzkości w ogóle z samego faktu narastania, bogacenia się i różniczkowania kultury tego społeczeństwa lub całokształtu kultury ludzkiej w ogóle. Kultura bowiem może narastać nawet wtedy, gdy jednostki lub zbiorowości, które ją tworzą i przechowują, pod względem swych zdolności do twórczego życia kulturalnego pozostają na tym samym poziomie lub nawet cofają się na niższy poziom. Wartości i czynności, raz wytworzone, trwają bowiem nieograniczenie; o ile zaś chodzi o ich aktualizację i o wytwarzanie nowych, może zajść takie różniczkowanie i specjalizacja indywidualna lub grupowa, że każda jednostka lub grupa jakieś drobne przyczynki wciąż dodawać będzie do zdobyczy poprzednich pokoleń dzięki koncentracji całej swej działalności twórczej w jakimś nader ciasnym zakresie, coraz bardziej się przy tym zacieśniającym. Obiektywna sfera kultury może w tych warunkach ciągle się wzbogacać, a tymczasem konkretne osobowości i zbiorowości ludzkie mogą stawać się coraz uboższe i mniej twórcze. Wiadomo przecież, że w niektórych dziedzinach (np. w pewnych działach przemysłu i nauki) taki stan rzeczy w pewnej mierze faktycznie się urzeczywistnia.

A zresztą, jakież mamy w ogóle kryteria do osądzenia, czy i jak ludzkość jako całość lub poszczególne społeczeństwa rozwijają się pod względem kulturalnym w ogóle czy pod względem społecznym w szczególności? Zacznijmy przede wszystkim od ludzkości jako zbioru osobników. Przez „rozwój ludzkości" rozumieć można tu jedynie postępowe podnoszenie się poziomu kulturalnego jednostek. Nie przeczymy bynajmniej, że biorąc pod uwagę wielkie okresy, to podnoszenie się istnieje, że osobowości ludzkie są na ogół bogatsze w doświadczenia i czynności kulturalne dziś niż w czasach kamienia łupanego. Lecz przeczymy możliwości wytworzenia na tej podstawie jakiejkolwiek ścisłej teorii rozwoju, pozwalając z punktu widzenia określonych ogólnych sprawdzianów scharakteryzować i ująć w system hierarchiczny całokształt szczebli rozwojowych jednostek ludzkich. Przede wszystkim, co w ogóle weźmiemy pod uwagę jako podstawę w wyznaczeniu szczebli rozwojowych? Czy potencjalną zdolność do kulturalnego doświadczania i działania, czy aktualny ich zakres? Czy stan przeciętny ogółu jednostek ludzkich w danym okresie, czy przeciętny poziom jednostek najwybitniejszych, czy względną liczbę jednostek wybitnych? Czy stopień indywidualnego rozwoju mierzyć będziemy zakresem zainteresowań jednostki, czy też intensywnością i oryginalnością jej twórczości? Czy zawodowe zróżniczkowanie jednostek uważać będziemy za cechę ich rozwoju, czy też przeciwnie? Oczywiste jest, że od wyboru takiego lub innego z powyższych sprawdzianów zależeć będzie cały układ teorii rozwoju i że możemy mieć tyleż odmiennych, często sprzecznych między sobą teorii, ile sprawdzianów.

Nie dość na tym. Powyższe sprawdziany mają charakter formalny, stosują się do wszelkich dziedzin kultury i wszelkich typów systemów kulturalnych. Ale rozwój indywidualny wyrażać się może rozmaicie w różnych dziedzinach kultury i w każdej dziedzinie odbywać się w różnych kierunkach. Jakie więc dziedziny uznamy za podstawowe przy wyznaczaniu szczebli rozwojowych? Wiedzę, religię, sztukę, przemysł, życie ekonomiczne, życie społeczne? W każdej z tych dziedzin zaś, jaki kierunek przekształceń indywidualnych uznamy za miarodajny dla charakterystyki rozwoju? Znowu otwiera się pole do najróżnorodniejszych teorii. Faktem jest bowiem, że nawet rozwój każdej poszczególnej jednostki, o ileż bardziej zaś stopniowanie rozwoju kulturalnego ogółu jednostek ludzkich, przedstawia chaos, nie dający się nawet w przybliżeniu ująć naukowo.

Nie lepiej przedstawi się sprawa, gdy za podłoże rozwoju uznamy społecznie zorganizowane zbiorowości, czyli „społeczeństwa" w potocznym znaczeniu tego słowa, których ogół stanowić ma ludzkość socjologicznie pojętą. Teoria rozwoju zależeć będzie wtedy od tego, czy z jednej strony w dziejach każdego poszczególnego społeczeństwa zdołamy wyznaczyć ściśle określone stadia jego rozwoju, tak aby każde stadium następne dało się rozpatrywać jako dalszy ciąg i wyższy szczebel ewolucji w porównaniu ze stadium poprzednim, oraz czy z drugiej strony dla danego społeczeństwa, a przynajmniej dla poszczególnych stadiów jego rozwoju, da się wyznaczyć określone miejsce w hierarchii ewolucyjnej społeczeństw (lub szczebli ewolucji społeczeństw) w ogóle. Możliwość takiego ujęcia uznana była, wyraźnie lub domyślnie, we wszystkich niemal teoriach socjologii genetycznej. Szczeble czy „fazy"[3] rozwojowe dotyczą wprawdzie przede wszystkim specjalnych dziedzin kultury, ale odniesionych do historycznie lub etnograficznie danych społeczeństw, które są traktowane jako ich realne podłoża podlegające rozwojowi; różne dziedziny kultury zaś, kojarząc się na podłożu danego społeczeństwa, określają jednoznacznie stanowisko tego ostatniego — na danym stadium jego rozwoju — w hierarchii genetycznej społeczeństw ludzkich. Typowymi przykładami są tu znane podziały społeczeństw na myśliwskie, pasterskie i rolnicze lub na wojownicze i przemysłowe z ich licznymi późniejszymi dopełnieniami i modyfikacjami. Przypuszcza się przy tym, że pomiędzy różnymi dziedzinami kultury w danym społeczeństwie istnieje tego rodzaju współzależność, iż osiągnięcie określonego szczebla w jednych dziedzinach jest niemożliwe bez osiągnięcia odpowiedniego szczebla w innych dziedzinach, i odwrotnie, rozwój w jednych dziedzinach pociąga za sobą odpowiedni rozwój w innych.

Cała ta teoria jest sztucznym uproszczeniem nadzwyczaj skomplikо-

---

[3] Zob. F. Müller-Lyer, *Die Entwicklungsstufen der Menschheit*, München 1915, 4 t. (zwłaszcza 2: *Phasen der Kultur*). Jest to ostatni i bodaj najbardziej konsekwentny wyraz omawianej tu teorii.

wanego stanu rzeczy — uproszczeniem, które bynajmniej nie stanowi racjonalizacji rozwoju społecznego na podstawie obiektywnie istniejącej w tym rozwoju częściowej racjonalności, lecz narzuca mu dowolnie zupełnie obce mu formy. Przede wszystkim wiemy już z poprzednich rozważań, iż o jakiejś zasadniczej bezpośredniej zależności poszczególnych dziedzin kultury od siebie nawzajem mowy być nie może; ta zależność, jaka istnieje, jest tylko pośrednia i polega na tym, że zjawiska kulturalne z jednej dziedziny mogą służyć jako narzędzia, względnie czynności pomocnicze dla działalności w innej dziedzinie. Otóż słuszne jest bez wątpienia, że pewne rodzaje działalności faktycznie osiągnęły wysoki stopień rozwoju dopiero dzięki posiłkowaniu się wynikami rozwoju w innych dziedzinach kultury i że te właśnie rodzaje działalności nie mogą się należycie rozwinąć u społeczeństw, które im nie dostarczają owych środków pomocniczych. Tak np. technika materialna w tej formie, w której istnieje u dzisiejszych społeczeństw cywilizowanych, wymaga wysokiego rozwoju nauki o świecie materialnym, i odwrotnie, nauki posługujące się eksperymentami materialnymi potrzebują wysokiego poziomu techniki. Pewne formy organizacji społecznej stoją w pośrednim, lecz niezbędnym związku z pewnymi formami życia ekonomicznego (np. klasowe związki robotnicze lub stowarzyszenia spółdzielcze) i w większym jeszcze stopniu pewne formy życia ekonomicznego zależą pośrednio od istnienia pewnych form organizacji społecznej (np. gospodarstwo domowe wymaga silnego ustroju rodzinnego, gospodarstwo kapitalistyczne — wielkich zrzeszeń państwowych). Lecz w każdej dziedzinie możliwe były i są zupełnie inne formy, całkowicie niemal niezależne od tej drugiej dziedziny, od której dzisiejsze formy pośrednio zależą. Tak np. technika materialna mogła była rozwijać się nadal tak, jak się rozwijała w pewnych okresach, w związku nie z nauką, lecz ze sztuką; nauka o świecie materialnym mogła była pójść drogą doskonalenia obserwacji i analizy pojęciowej miast posługiwać się eksperymentem; zamiast klasowych związków lub stowarzyszeń spółdzielczych mogły były powstać inne typy organizacji, nie oparte na wspólności zainteresowań ekonomicznych itd.

Jak wiemy, w żadnej dziedzinie kultury rozwój nie jest jednolinijny; w każdej istnieją liczne rozgałęzienia i chociaż w tych wypadkach, gdy jakaś forma kulturalna jest dalszym ciągiem innej, a jest przy tym od niej bogatsza i bardziej usystematyzowana, można powiedzieć, że przedstawia względnie wyższe stadium rozwojowe, niepodobna jednak wyprowadzić żadnego podobnego wniosku, gdy są to rozgałęzienia uboczne, formy równoległe a powstałe niezależnie od siebie. Zestawiając więc ze sobą dwa różne społeczeństwa, niepodobna powiedzieć, iż jedno z nich reprezentuje w swej całości wyższe, drugie — niższe stadium rozwojowe, chyba że, porównując po szczególe wszystkie dziedziny i systemy ich kultury, stwierdzimy, że w każdej dziedzinie życie kulturalne pierwszego stanowi wyższy szczebel rozwoju. Da się to w przybliżeniu przeprowadzić

przy zestawieniu nader odległych od siebie grup, np. dzisiejszych ludów tzw. dzikich i cywilizowanych społeczeństw narodowych Europy Zachodniej, lecz pomiędzy tymi granicami wszelka próba hierarchicznego uszeregowania społeczeństw musi być nieścisła, ogólnikowa, pełna zastrzeżeń i zasadniczo dowolna. Dla przykładu spróbujmy zestawić poszczególne społeczeństwa lub zbiory społeczeństw Wschodu azjatyckiego — Japonię, Chiny, Indie — z poszczególnymi społeczeństwami europejskimi w okresie poprzedzającym wzajemne ich naśladownictwo.

Nie łatwiej orzec coś określonego i naukowo wartościowego o ogólnym rozwoju pojedynczego społeczeństwa, porównując poszczególne okresy jego trwania, gdyż zarówno przy zestawieniu różnych dziedzin, jako też przy uwzględnianiu różnych systemów w obrębie tej samej dziedziny okazuje się, że faktycznemu rozwojowi jednych form kulturalnych towarzyszy zanik innych, nie mamy zaś obiektywnych podstaw do uznawania pierwszych za bardziej miarodajne dla ogólnej charakterystyki rozwoju od drugich. Co więcej, mówiąc o rozwoju danego społeczeństwa mamy na myśli nie ogół wartości i czynności, znajdowanych w doświadczeniu i działaniu osobowości należących do tego społeczeństwa, lecz jedynie *przeważające*, tj. wspólne większej liczbie członków i wywierające wpływ na liczne fakty. Wybór i określenie zjawisk uważanych za przeważające otwiera nowe pole dla niemetodycznej subiektywnej interpretacji, jak tego dowodzi fakt, że charakterystyki stanu kulturalnego poszczególnych społeczeństw, dokonane niezależnie przez różnych obserwatorów, rzadko są ze sobą zgodne.

Zastosowanie teorii rozwoju do wielości społeczeństw, wziętych razem jako składających „ludzkość", natrafia przy tym na inną jeszcze zasadniczą przeszkodę. Jakkolwiek bowiem z biologicznego stanowiska ludzkość (lub rasa) jako wielość osobników może być rozważana w charakterze całości związanej ciągłością dziedziczenia organicznego; jakkolwiek z humanistycznego punktu widzenia daje się ona rozpatrywać jako olbrzymia zbiorowość konkretnych osobowości, której skład zmienia się w czasie, lecz która łączy się niezliczonymi węzłami częściowej wspólności obiektywnych, realnych i idealnych systemów: ogół społeczeństw, tj. społecznie zorganizowanych i częściowo wyodrębnionych grup o pewnych zasobach kulturalnych, bynajmniej nie łączy się w jakąś ciągłą czasową całość. Wynika to już stąd, że jedyną racją do traktowania poszczególnego społeczeństwa jako odrębnej jednostki kulturalnej rozwijającej się w swej odrębności jest właśnie częściowy brak owych węzłów wspólności pomiędzy daną zbiorowością a innymi, jest fakt istnienia pewnych systemów wartości i czynności, należących prawie wyłącznie do sfer doświadczenia i działania jednostek składających tę zbiorowość, z wykluczeniem reszty. Można więc powiedzieć, że dzisiejsze pokolenia gatunku ludzkiego są biologicznie dalszym ciągiem pokoleń poprzednich, że całkowity dzisiejszy świat kultury jest dalszym ciągiem tego całkowitego świata

kultury, który istniał przed kilkudziesięciu, kilkuset lub kilku tysiącami lat; ale dzisiejsze społeczeństwa narodowe w swej odrębności kulturalnej, rozpatrywane ze względu na dominujące u każdego z nich kompleksy zjawisk kulturalnych, nie są dalszym ciągiem społeczeństw minionych, wziętych w ich specyficznej kulturalnej odrębności.

Każde społeczeństwo, rozumie się, bierze od dawniejszych społeczeństw i rozwija dalej pewne pierwiastki kulturalne, ale w dodatku do tych pierwiastków przejętych z przeszłości wytwarza samorzutnie lub czerpie z innych społeczeństw liczne odmienne zjawiska i o tyle właśnie, o ile pewne dominujące części jego sfery kulturalnej są przez nie złączone w jakiś, choćby luźny, swoisty kompleks cywilizacyjny, owe pierwiastki zaczerpnięte z przeszłości odgrywają w jego życiu zbiorowym zupełnie inną rolę niż w społeczeństwach minionych. Niezaprzeczenie np. nowożytne społeczeństwa europejskie odziedziczyły i rozwinęły dalej liczne pierwiastki kulturalne greckie i rzymskie; do tych jednak w ciągu wieków średnich dołączyły się wpływy wschodnie — judajskie, arabskie; później przybyły wpływy, mniej ważne, innych społeczeństw nieeuropejskich, przede wszystkim zaś dodało się tyle pierwiastków oryginalnych, czy to dawniejszych (celtyckich, germańskich, słowiańskich), czy to wytworzonych w nowych czasach (w dziedzinie nauki, techniki, organizacji społecznej i ekonomicznej), że żadną miarą, mimo wszystko, co mówić mogą zagorzali helleniści i latyniści, nie możemy traktować tych społeczeństw jako dalszego ciągu Grecji i Rzymu. Tym mniej zaś, oczywiście, mogą być one rozpatrywane jako dalszy ciąg prastarych germańskich, słowiańskich, celtyckich grup, nawet niezależnie od pomieszania ras. A cóż powiemy o starożytnym Egipcie lub Babilonii, o dawnym Meksyku i Peru, o Japonii, Chinach, o różnych grupach kulturalnych Indii? Do jakiego wspólnego pierwotnego pnia nawiążemy wszystkie te społeczeństwa? Fikcja ciągłości rozwojowej społeczeństw ludzkich rozwiewa się, skoro tylko spróbujemy zastosować ją do ściślejszych badań empirycznych.

Przy tym wszystkim zresztą nie ulega wątpliwości, że jeżeli ograniczymy nasze porównanie okresów trwania poszczególnych społeczeństw oraz tych społeczeństw pomiędzy sobą do jakiejś jednej dziedziny kultury, przekonamy się, iż przeważające w danym społeczeństwie i w danym okresie systemy kulturalne dają się, z pewnymi zastrzeżeniami, włączyć do szeregów rozwojowych, których inne, późniejsze lub wcześniejsze ogniwa znajdziemy w innych okresach i w innych społeczeństwach jako przeważające składniki odnośnej dziedziny ich doświadczenia i działania. Tak więc można ułożyć pewną, dość zresztą skomplikowaną i bynajmniej nie jednolinijną, hierarchię rozwojową społeczeństw w pewnych okresach ich trwania pod względem techniki materialnej, ustroju ekonomicznego, ustroju społecznego itd., biorąc każdą z tych dziedzin z osobna i w każdej rozpatrując nie całość zjawisk, jakie moż-

na wykryć w danym społeczeństwie i w danym okresie, lecz jedynie dominujący ich kompleks.

Właśnie powyższa możliwość jednak, w związku z poprzednio uwydatnioną niemożliwością utworzenia teorii rozwoju społeczeństw ludzkich w konkretnym całokształcie ich kultury, dowodzi najoczywiściej tego, co już wynikało z dawniejszych rozważań naszych — mianowicie, że podłożem procesu rozwojowego, „tym, co się rozwija" nie jest ludzkość ani społeczeństwa ludzkie, lecz kultura, względnie poszczególne dziedziny kultury w ich obiektywnym składzie jako trwające same przez się zbiory systemów realnych i idealnych. Ciągłość rozwojową, różniczkowanie się dawnych i narastanie nowych zjawisk znajdujemy istotnie wtedy, i wtedy tylko, gdy rozpatrujemy np. technikę, wiedzę, religię, sztukę w ich samoistnych treściach, znaczeniach, formach i funkcjach, nie odnosząc ich wcale do ludzi, branych indywidualnie lub zbiorowo, nie traktując ich jako atrybutów jakichś biologicznych czy psychologicznych substancji, lecz uważając je za odrębne i samodzielne części świata empirycznego. To samo, oczywiście, stosować się będzie do dziedziny społecznej. Akcje, stosunki, indywidua i grupy społeczne są to również tylko części świata kultury, nie jego ontologiczne podstawy, i w obiektywnych swych treściach i znaczeniach, formach i funkcjach, jako układy przedmiotów i czynności, trwają równie samoistnie i odrębnie, jak systemy filozoficzne, teorie naukowe, narzędzia techniczne i dzieła sztuki. Istnienie ich nie jest przywiązane do jakichkolwiek konkretnych poszczególnych osobowości lub zbiorowości ludzkich; ta sama akcja, ten sam stosunek, ten sam typ indywidualny, ten sam ustrój społeczny zasadniczo pojawiać się może w najrozmaitszych czasach i miejscach, być aktualizowany przez różne osobowości lub zbiorowości. Jakiś Rzymianin starożytny, Japończyk i Niemiec mogą reprezentować ten sam rodzaj indywiduum społecznego; zrzeszenie rzemieślników starogreckich, indyjskich i europejskich średniowiecznych może w swym układzie i ustroju być taką samą grupą społeczną, podobnie jak np. państwo jakieś pozostaje tym samym państwem, chociaż zmieniają się zupełnie należące doń osobowości. Pamiętajmy, że żaden układ społeczny nie obejmuje w sobie należących doń osobowości, jak całość obejmuje części, lecz jest tylko układem pewnych czynności i wartości, które wchodzić mogą w skład sfer doświadczenia i działania najróżnorodniejszych osobowości lub zbiorowości konkretnych. Prawda, że te wartości, w odróżnieniu od wszelkich innych, to są uprzedmiotowione osoby lub zbiorowiska, których zastąpienie przez inne zmienia w pewnej mierze treść i znaczenie doświadczeń społecznych tych przedmiotów, dla których są one wartościami; za wyjątkiem jednak niektórych specjalnych wypadków, dających się obiektywnie określić, zmiany te mogą wcale nie dotyczyć tych cech odnośnych osób lub zbiorowisk, które stanowią o ich społecznej istocie jako elementów układów społecznych. Nowa osoba może być dla innych tym

samym typem indywidualnym, co dawna; nowe zbiorowisko może mieć dla swych członków i dla otoczenia ten sam zasadniczy charakter społeczny, co dawne.

Badanie rozwoju społecznego musi więc traktować swój przedmiot w podobny sposób, jak badanie rozwoju techniki lub nauki: jako wielość po prostu istniejących, historycznie danych, swoistych obiektywnych układów, pojawiających się w świecie kulturalnym w pewnym porządku, który właśnie wykryć należy. Gdzie, kiedy, przez jakie poszczególne osobowości lub zbiorowości te układy były lub są aktualizowane, to są kwestie wtórne, powstające dopiero wtedy, gdy chcemy ich aktualizację w pewnych swoistych konkretnych warunkach wyjaśnić. Chodzi teraz o to, jakie są specjalne zadania socjologii przy ujmowaniu tego rozwoju.

### *Rozwój społeczny jako powstawanie nowych elementów i układów społecznych*

Zasadniczą kwestią, na którą zwrócić musimy uwagę przy socjologicznym traktowaniu zagadnień rozwojowych, jest rozróżnienie pomiędzy powstaniem nowego rodzaju elementu lub nowego rodzaju układu społecznego w świecie kultury w ogóle a pojawieniem się elementu lub układu w określonych warunkach czasu i miejsca, w życiu społecznym pewnych historycznych jednostek lub zrzeszeń. Jeżeli pojedynczy okaz elementu lub układu nazwiemy w obecnym związku przedmiotem, powiemy, że rozróżnić należy między absolutnym zaistnieniem nowej klasy przedmiotów a względnym zaistnieniem przedmiotu należącego do tej klasy. Gdyby nie trudności, wynikające z używania dawniejszej terminologii filozoficznej w odniesieniu do nowszych zagadnień, powiedzielibyśmy może raczej, że chodzi tu o różnicę pomiędzy powstaniem bez ograniczeń nowej istoty (*essentia*) a powstaniem w pewnych granicach faktycznych nowego bytu indywidualnego (*ens*). Rozróżnienie to nie jest rozgraniczeniem zupełnie oddzielnych empirycznych przebiegów, gdyż nowy rodzaj elementu lub układu powstaje w świecie kultury w ogóle w ten sposób, że w określonych warunkach czasu i miejsca pojawiają się w drodze stopniowego, powolniejszego lub szybszego faktycznego odstępowania od dawnych rodzajów elementy lub układy reprezentujące nowy rodzaj. Lecz te dwie strony genezy nowych zjawisk społecznych muszą być rozróżnione abstrakcyjnie, ze względu na potrzeby metody socjologicznej.

Mianowicie socjologia, jak już wiemy, nie może obejść się bez uwzględnienia absolutnej genezy nowych rodzajów zjawisk, choćby tylko, aby wiedzieć, odkąd, w jakich granicach czasu obowiązują uogólnienia naukowe dotyczące zjawisk takiego lub innego rodzaju. Na tym te-

renie jej zainteresowania spotykają się i utożsamiają z zainteresowaniami dyscypliny (czy to będzie historia, czy filozofia społeczna), której zadaniem głównym są badania genetyczne. Natomiast gdy chodzi o fakty pojawiania się pewnych indywidualnych elementów lub układów w określonych warunkach czasowo-przestrzennych, jej zadania i zadania wiedzy genetycznej rozbiegają się całkowicie. Fakty te, jak wszelkie fakty zdeterminowane co do swych warunków, domagają się wyjaśnienia. Otóż socjologia, której wyjaśnienia opierają się na prawach przyczynowych faktów powtarzalnych, może wyjaśniać pojawienie się pewnych elementów lub układów w pewnych warunkach tylko o tyle, o ile klasa, do której należą one, już istniała przed pojawieniem się w danych warunkach danych indywidualnych jej członów. Musi ona pozostawić odpowiedniej dyscyplinie genetycznej wyjaśnienie faktów pojawiania się w pewnych warunkach elementów lub układów, których pojawienie się jest jednocześnie powstaniem nowej klasy, nowego rodzaju zjawisk. Ponieważ zaś w ogóle powstawanie absolutne nowych klas daje się wyjaśnić tylko przez odwołanie się do aktów twórczych, które w oznaczonym miejscu i czasie faktycznie stworzyły przedmioty reprezentujące po raz pierwszy te nowe klasy, więc socjologia musi zrezygnować z *wyjaśniania* rozwoju społecznego i może tylko rozwój ten w zakresie swoich własnych potrzeb systematycznie opisywać.

Opis ten oprzeć się musi na zasadzie tożsamości porządku genetycznego i porządku logicznego przy hierarchii rozwojowej elementów i układów społecznych. Tożsamość ta wynika stąd, że powstawanie nowych rodzajów zjawisk społecznych jest wynikiem twórczych czynności, te ostatnie zaś w rozwoju swym podlegają porządkowi idealnemu, o którym mówiliśmy w rozdziale poświęconym czynnościom kulturalnym w ogóle. Ów porządek logiczny nie ma oczywiście nic wspólnego ani z logiką sylogistyczną, ani z logiką Hegla. Jest to porządek myśli twórczej, którego szczegółowe badanie tutaj nie należy; uwzględnimy tu jedynie te jego cechy, które mają znaczenie metodologiczne dla socjologii.

Przede wszystkim tedy, jakkolwiek nie ma *konieczności powstania* jakiejkolwiek nowej formy życia społecznego z pewnej formy istniejącej — właśnie z powodu twórczego charakteru rozwoju idealnego — lecz jest *konieczność przedistnienia* pewnej formy, aby określona nowa forma powstać mogła. W żadnej dziedzinie, a więc i w dziedzinie społecznej, rozwój nie zna przeskoków logicznych. Nie znaczy to zresztą bynajmniej, aby pojawianie się nowych form społecznych było uzależnione od całokształtu życia kulturalnego danej jednostki lub środowiska. Warunki nie determinują twórczości, tylko wpływają na znaczenie jej wyników. Aby więc np. jakaś nowa działalność zaabsorbowała przeważnie jednostkę, odegrała rolę organizującą i jednoczącą w jej życiu społecznym, ta jednostka musi być do niej „usposobiona"; aby jakaś nowa dążność albo stosunek społeczny nabrały większego znaczenia w życiu zbio-

rowości, stały się przeważające, zbiorowość musi być odpowiednio „przygotowana"; usposobienie czy przygotowanie oznaczają po prostu ogół pomyślnych dla wyników twórczości warunków idealnych i realnych. Ale dla samego pojawienia się nowej działalności w życiu społecznym jednostki wystarcza, by ta ostatnia była zdolna do twórczego rozwijania przeszłych form działania i aby w danym zakresie osiągnęła już stadium logicznie poprzedzające ową nową działalność; dla pojawienia się (co nie znaczy *rozpowszechnienia się*) nowej dążności, stosunku, instytucji w danej zbiorowości wystarcza, by jakaś jednostka lub kilka jednostek do tej zbiorowości należących zainicjowały ową dążność, stosunek lub instytucję.

Jak już zaznaczyliśmy kilkakrotnie, rozwój kulturalny w ogóle, a więc i rozwój społeczny w szczególności, nie odbywa się bynajmniej w jednej linii. Porównać by go raczej można do stopniowego rozgałęzienia się, w różnych kierunkach, rosnącego drzewa, przy czym nieraz nowe gałęzie wyrastają nie u góry jako przedłużenie najwyższych osiągniętych w danym kierunku szczytów, lecz u dołu, z dawnego pnia pierwotnego. Ale mimo to zasada tożsamości porządku genetycznego i logicznego każe nam zakładać, że wzdłuż pewnej linii rozwojowej formy, które w logicznym ujęciu przedstawiają się jako bardziej złożone, zróżniczkowane i usystematyzowane, są też genetycznie późniejsze od form prostszych, mniej zróżniczkowanych i mniej systematycznych, ponieważ rozwój idealny jest rosnącym różniczkowaniem się, komplikowaniem i systematyzacją czynności. Nie znaczy to, aby np. częstokroć w jakimś społeczeństwie po formach złożonych nie miały następować formy prostsze, aby zróżniczkowanie się i systematyzacja w pewnych dziedzinach nie mogły zanikać; ale w tego rodzaju wypadkach musimy wnioskować, że dotychczasowa linia rozwojowa została przerwana, że zamiast dalszego jej rozwijania zaszło nawiązanie twórczości do jakiejś innej linii rozwojowej lub też nawrót działalności do jakiegoś dawnego, pierwotniejszego stadium, skąd znów w jakimś innym niż dotąd kierunku rozwijać się zacznie.

Dalszą doniosłą konsekwencją tej samej ogólnej zasady jest postulat *niezniszczalności* już wytworzonych form życia społecznego. Wbrew temu, co *implicite* znajdujemy w wielu dziełach genetycznych z zakresu naszej nauki, niższe, pierwotniejsze elementy i układy społeczne bynajmniej nie znikają z powstaniem elementów i układów wyższych, jakkolwiek zmieniać się mogą wtórne warunki ich aktualizacji i względne ich znaczenie w całokształcie życia społecznego danej zbiorowości. Stanowi to właśnie jeden z ważniejszych błędów teorii używającej pojęcia rozwoju w zastosowaniu do całkowitych społeczeństw zamiast do obiektywnie rozpatrywanej dziedziny zjawisk społecznych samych w sobie, że teoria ta traktuje rozwój kulturalny jako przechodzenie z jednej fazy rozwojowej w inną, porzucanie fazy poprzedniej z chwilą wejścia w na-

stępną. Dlatego też wielu socjologów *explicite* lub *implicite* uznaje, że jedynie w przeszłości lub w społeczeństwach dzisiejszych niższych, uważanych niejako za skostniałe zabytki wspólnej przeszłości wszystkich ludów, znaleźć można zjawiska odpowiadające niższym szczeblom rozwoju i że społeczeństwa cywilizowane pozostawiły całkowicie poza sobą wszystko to, co je niegdyś cechowało. Jest to słuszne o tyle tylko, o ile chodzi o instytucje społeczne, opierające się na sankcjach danej grupy jako całości. Rozumie się, że instytucje skrajnie niezgodne z ustrojem grupy sankcji jej nie mogą zachować i znikają z jej życia społecznego, ustępując miejsca innym. Nawet one jednak nie przestają trwać idealnie jako systemy czynności i mogą powrócić do ustroju danej grupy w zmienionych warunkach, choć zapewne w odmiennej nieco postaci. Wszelkie inne elementy społeczne zaś — dążności, stosunki, typy indywidualne itd. — oraz układy, gdy zostały wytworzone, nie tylko trwają poza sferą aktualności danego społeczeństwa, lecz mogą nieograniczenie aktualizować się w każdym społeczeństwie nawet wtedy, gdy inne, późniejsze formy rozwojowe się pojawiły, tracą one tylko najczęściej swą przewagę w życiu odnośnej zbiorowości na korzyść późniejszych. Tak np. w każdym z wielkich społeczeństw narodowych Europy Zachodniej z pewnością znajdziemy reprezentowane wszystkie ważniejsze szczeble rozwoju, które aktualizowały się u tych społeczeństw od zamierzchłych czasów przedhistorycznych, tylko że większość ich istnieje w postaci bądź szczątkowej, bądź podświadomej, bądź też świadomie przytłumianej przez panujące w społeczeństwie czynniki. Rozwój społeczny nie jest przebiegiem przemiany, zastępowaniem jednych klas zjawisk przez inne, lecz tworzeniem się nowych klas zjawisk na podstawie dawnych, narastaniem bogactwa i różnorodności elementów i układów.

Zaznaczona tu zgodność porządku genetycznego z porządkiem idealnym wyrazi się metodologicznie w możności używania dedukcji obok indukcji w socjologicznym badaniu rozwoju, pomimo niemożności wyjaśnienia rozwoju w granicach naszej nauki. Socjolog, na podstawie indukcyjnych uogólnień dotyczących porządku genezy pewnej liczby elementów i układów społecznych, wykreślić może ogólną linię rozwojową, wskazać kierunek — lub kierunki — rozwoju w danej sferze zjawisk; kierunek ten w zakresie owej dziedziny pozwoli mu uszeregować inne elementy i układy, których genezy empirycznie jeszcze nie zbadał lub zbadać nie jest w stanie. Tak np. przypuśćmy dowolnie, iż studium indukcyjne pewnej liczby dążności społecznych wykazuje, że dążności refleksyjne, racjonalnie motywowane przez podmiot, powstawały później niż dążności bezrefleksyjne, pozbawione rozumowej motywacji, oraz że w zbadanych dotychczas wypadkach pewne specyficzne dążności pierwszego rodzaju rozwijały się tylko tam, gdzie przedistniały odpowiadające im dążności drugiego rodzaju: mamy prawo stąd wnioskować, że kierunek rozwoju prowadzi od bezrefleksyjnego do refleksyjnego rodzaju

dążności, czyli że dążności bezrefleksyjne są pierwotniejsze i każda dana dążność refleksyjna powstać musiała bezpośrednio lub pośrednio z jakiejś dążności bezrefleksyjnej. O ile fakty, na których opiera się ten wniosek, są należycie stwierdzone, wniosku nie obali ta okoliczność, że niekiedy w doświadczeniu jednostek lub zbiorowości dążności bezrefleksyjne pojawiają się na miejsce dążności refleksyjnych. Skoro bowiem pewna dążność już w ogóle zaistniała w świecie społecznym, może w dalszym ciągu, jako element układów społecznych, podlegać różnym faktycznym zmianom kombinacji, między innymi być zastępowana w pewnych układach pod wpływem pewnych czynników przez dążność genetycznie niższego rzędu. Chodzi jednak o samo zaistnienie danego rodzaju dążności racjonalnych w ogóle, o ich absolutną genezę. Podobnie też przypuśćmy dowolnie, iż badając kilka rodzajów grup społecznych stwierdziliśmy, iż w każdym rodzaju grupy złożone z wielu grup podobnych pojawiały się później niż grupy proste, grupy zaś złożone z wielu grup funkcjonalnie zróżniczkowanych — później niż te, które się składają z grup podobnych, oraz że grupy złożone niezróżniczkowane powstawały tylko o tyle, o ile przedtem istniały grupy proste tego samego rodzaju, grupy złożone zróżniczkowane zaś tylko o tyle, o ile przedistniały odpowiednie grupy złożone niezróżniczkowane. Wywnioskujemy stąd, że rozwój grup społecznych prowadzi od prostych poprzez złożone niezróżniczkowane do złożonych zróżniczkowanych i że każdy rodzaj grupy złożonej zróżniczkowanej musiał wprzód przejść przez stadia poprzednie we wskazanym porządku. I znowu, w przypuszczeniu, że to uogólnienie było oparte na dobrze ujętych faktach, zasady tej nie zmieni okoliczność, że niekiedy grupa złożona zlewa się w grupę prostą, grupa zróżniczkowana zatraca częściowo swe zróżniczkowanie lub że czasem grupa złożona zróżniczkowana zdaje się pojawiać od razu, bez przechodzenia przez stadia poprzednie. Z punktu widzenia genetycznego bowiem obchodzi nas znów jedynie powstanie pewnego rodzaju grup społecznych w ogóle, a nie losy poszczególnych grup tego rodzaju.

Podobnie jak prawa w zakresie wyjaśnienia przyczynowego, tak też owe stwierdzenia kierunków rozwoju w zakresie socjologii genetycznej pozwalają nam wnioskować dedukcyjnie z uogólnień opartych na niewielkiej liczbie zjawisk stwierdzonych o nieograniczonej ilości zjawisk nie stwierdzonych. Nie są to jednak prawa w żadnym znaczeniu tego słowa. Nie mają charakteru przyczynowych, gdyż, jak już wiemy, nie dotyczą *faktów*, lecz układu treści, znaczeń, form i funkcji. Nie mają nawet cechy praw empirycznych, gdyż nie pozwalają wnioskować o przyszłości. Powracając do powyższych przykładów — jakkolwiek przypuściliśmy, że żadna dążność refleksyjna nie mogła powstać inaczej niż z dążności bezrefleksyjnej, jednakowoż nie wypływa stąd wcale, aby wszystkie rodzaje dążności bezrefleksyjnych musiały stać się podstawą dla odpowiednich dążności refleksyjnych — mogły być i mogą jeszcze

powstać takie, które pozostają na szczeblu bezrefleksyjnym. Podobnież, jakkolwiek w naszym przypuszczeniu żaden rodzaj ustroju złożonego zróżniczkowanego nie mógł powstać pierwotnie inaczej niż z odpowiedniego rodzaju ustrojów niezróżniczkowanych, jednakowoż były, są i prawdopodobnie będą jeszcze ustroje pozostające na poziomie grup złożonych niezróżniczkowanych (np. związku stowarzyszeń tego samego zawodu) lub nawet grup prostych (np. zrzeszenia tzw. towarzyskie).

Pomimo jednak tych wszystkich ograniczeń, badania genetyczne posiadają doniosłe znaczenie dla socjologii, nie tylko dlatego, że, jak już wiemy, wymagane są dla dopełnienia praw socjologicznych ze względu na zakres ich stosowalności w czasie, ale także i przede wszystkim dlatego, że na nich dopiero oprzeć się może ścisła *klasyfikacja* elementów i układów społecznych. Dopóki bowiem klasyfikujemy zjawiska społeczne jedynie na zasadzie większej lub mniejszej liczby i ważności wspólnych cech, nie mamy żadnej gwarancji, że klasyfikacja nasza nie jest dowolna i że jest wyczerpująca; sprawdzian, który czerpiemy z zachowania się badanych zjawisk w stosunkach przyczynowych, pozwala nam stwierdzić tożsamość lub jej brak, ale nie stopnie podobieństwa i różnicy. Przegląd literatury socjologicznej wykazuje dotychczas bardzo poważne wady i luki klasyfikacji, pomimo bowiem że badania genetyczne są bardzo rozwinięte, użytek ich dla celów klasyfikacyjnych nie był oparty na metodycznie opracowanych zasadach.

Jeżeli da się wykazać, że pewne rodzaje dążności, obowiązków, typów indywidualnych, instytucji itd. rozwinęły się genetycznie z jakiegoś jednego rodzaju dążności, obowiązków itd., w takim razie socjolog ma prawo zaliczyć je, jako podklasy, do tej samej klasy ogólnej i prowadzić tę formę uogólniania wstecz tak daleko, jak pozwalają wyniki genetycznych badań; ideałem byłoby sprowadzenie do jednej najogólniejszej klasy wszystkich dążności społecznych, do innej klasy wszystkich obowiązków itd. (ponieważ wiemy, że te kategorie dalej już sprowadzać się nie dają). Tego samego dokonać by należało z układami społecznymi. Nie powinno się jednak przy tym zamykać oczu na niebezpieczeństwa klasyfikacji genetycznej, wynikające ze zbyt pospiesznych uogólnień, opartych na powierzchownie zaobserwowanym podobieństwie zjawisk późniejszych do wcześniejszych, lub — co gorzej — przeprowadzanych *a priori* po przyjęciu z góry jakiejś klasy elementów lub układów za pierwotną i podstawową. Niezbędnym warunkiem sumiennej klasyfikacji genetycznej jest wykazanie, że pewne zjawiska późniejsze istotnie mają swą genezę w określonych zjawiskach wcześniejszych, w tym celu zaś niezbędne jest wykrycie wszystkich ważniejszych szczebli rozwojowych, które doprowadziły do ostatecznego zróżniczkowania pierwotnego elementu lub układu.

Jeżeli zaś klasyfikacja genetyczna jest metodycznie ściśle przeprowadzona, stanowi ona, jak wiadomo, najwyższy znany nam typ klasy-

fikcji, gdyż jest jedyną klasyfikacją pozytywną, dającą gwarancję kompletności a zarazem zgodności z obiektywnym porządkiem klasyfikowanych zjawisk. Przy innych zasadach klasyfikacji bowiem kompletność i zgodność z obiektywnym porządkiem są zapewnione dopiero po całkowitym i wyczerpującym zbadaniu odnośnego materiału, tym samym zaś klasyfikacja traci swe znaczenie jako narzędzie przygotowujące materiał do dalszych badań, a staje się tylko ramą do układania gotowych wyników.



Na zakończenie pragnęlibyśmy jeszcze podkreślić, że wszystkie powyższe założenia i wskaźniki metodologiczne, choć oparte z jednej strony na filozoficznych dociekaniach, z drugiej — na dziesięcioletnim doświadczeniu w zakresie pozytywnych badań socjologicznych, nie występują bynajmniej z uroszczeniami do charakteru pewników ostatecznych. Być może, a nawet prawdopodobne jest, że w miarę postępu badań pod względem ścisłości i gruntowności będziemy nawet sami zmuszeni do pewnych dopełnień i modyfikacji. Jeszcze prawdopodobniejsze jest, że ten ideał poznania, który nam przyświecał w ciągu studiów dotychczasowych, okaże się niemożliwy do osiągnięcia na obecnym szczeblu ewolucji naszej nauki, że trzeba będzie niejednokrotnie wchodzić w kompromisy z faktycznym stanem materiałów i aktualnymi potrzebami życia. W każdym razie jednak mamy nadzieję, że nasze sumienne i wytrwałe dążenie do podniesienia poziomu naukowego dzisiejszej socjologii nie będzie zupełnie daremne.

# Indeks osób

(Opracował *Stanisław Burakowski*)

# Indeks rzeczowy

(Opracował *Stanisław Burakowski*)

# Summary

*Florian Znaniecki*

## *Introduction to Sociology*

Sociology as a theoretic discipline has passed the stage of the philosophic "systems" which attempt to give at once a complete abstract explanation of the general essence of social life or to discover some ultimate and universal law of social evolution. It has become — particularly in America — a positive empirical science progressing by means of innumerable patient investigations of social facts. However, its present condition leaves much yet to be desired. There are few, if any, successful attempts to synthetize the results of those scattered special researches into one coherent body of knowledge, while the example of other, older sciences shows that synthetic works are an indispensable condition of a proper organization of monographic studies. In particular, the various *methods* applied by empirical sociologists involve a chaos of uncritical, often conflicting assumptions. Many of these directly hinder the progress of science, while their numerous contradictions make any unification of the sociological domain impossible. The recent endeavors to standardize sociological research can hardly claim to reach permanent results if they are not based upon a thorough and critical investigation of the fundamental presuppositions implied in the processes of selecting data for sociological studies, of putting problems and generalizing their solutions.

Such an investigation is the purpose of the present work. In progressing from monographic research to systematic generalizations, the author found that many leading concepts of present-day sociology are quite inadequate as scientific instruments and that their deficiency, briefly defined, springs from the essential disharmony — we might say incommensurability — between the *naturalistic* standpoint which most of our sociologists take uncritically and *a priori* when approaching sociological data or later drawing general conclusions from the particular results attained, and a completely different, as yet undefined standpoint which they often unconsciously assume when actually engaged in putting and solving particular problems on the ground of given concrete materials. The sources of this conflict proved to be very deep; in fact, they lie near the root of all our modern scientific knowledge. It was, therefore, indispensable before discussing in detail the methods of sociology to revise these two standpoints in their application to problems of human culture in general, to reject the one which has proved valueless and elaborate the other.

All sciences of nature assume that they are dealing with objects as independent of empirical human subjects, as existing in themselves, and this notwithstanding any idealistic convictions which the naturalist as a philosopher may cherish. On the contrary, the sciences of culture, such as philology, theory of

art, theory of religion, economics, theory of law, *etc.* when unprejudiced by naturalistic prepossessions actually deal with objects as existing for empirical subjects, *i.e.*, with reference to the human beings who perceive them, appreciate them and act upon them; the reality of a grammatical form, a poem, a myth, an economic value, consists entirely in its being the object of experience and active interest of the members of some social group. In a word, the objects investigated by the sciences of culture are not absolute, self-existing realities, but objects existing for men, and such as men see them; they are *human values*. We call this character of their being the object of "somebody's" experience and activity the *humanistic coefficient* of cultural data.

Now, the primary empirical world is not the impersonal, self-existing world of nature, but a world endowed with the humanistic coefficient, a humanistic world.[1] Our representations and ideas are parts of the concrete objects of our experience; reality is permeated by human consciousness. Nature is merely a half--practical, half-theoretic construction made from the materials of this primary reality. It is, therefore, self-contradictory to use natural categories and the theories of natural sciences in order to explain cultural phenomena. Nevertheless, this contradiction is continually overlooked by scientists investigating the cultural world; sociologists particularly err in this respect, for sociology is often inclined to play the role of an intermediary between the sciences of nature and the sciences of culture. This endeavor has found its expression in a number of theoretic presuppositions which on critical investigation prove both logically inconsistent and methodologically useless or even harmful.

The first of these presuppositions is the *theory of the natural origin of culture*, an outcome of the doctrine of natural evolution. Notwithstanding the value of this doctrine within its proper limits as a heuristic principle of biological sciences, it is not applicable to the cultural field. The origins of culture cannot be found in the pre-cultural, natural world, for there is no genetic passage possible between natural reality and reality endowed with the humanistic coefficient. "Somebody's" objects cannot be deduced from "nobody's" objects without introducing "somebody" who is conscious of those "nobody's" objects, *i.e.*, without a *petitio principii*. The antecedents of every cultural fact must be sought in other cultural facts, and this is the procedure of every positive cultural science as long as it remains upon purely empirical grounds and does not indulge in vain specultations.

Another favorite naturalistic preconception is the theory of the causal influence of the *natural environment* upon civilization. It is true, indeed, that there are causal influences affecting the bodies of men and thereby indirectly modifying the conditions of human action, but there is no possible psycho-physical causation, no causal effects of "external" influences upon human activities, conceived as "reactions". Even the more complex manifestations of individual conscious life cannot by explained in terms of reactions: and any attempt to use these terms in explaining *social* culture stands before the absurdly complicated task of reducing to reactions not only the direct attitude of each individual to external objects, but all the innumerable reciprocal connections between the members of a social group by which the attitudes of each and all of them to the external world are affected. This methodological nonsense is the outcome of the absurd philosophical conception which locates the individual and the group, as subjects of cultural life,

---

[1] Cf. the author's book *Cultural Reality*, Chicago, The University of Chicago Press, 1919.

within the spacial natural milieu, whereas this natural milieu is merely a fragment of the total humanistic reality given to those subjects. The natural environment is, indeed, very important for cultural life, not as a cause of cultural processes, only as material for cultural activities of conscious subjects. Sociology must take it such as it appears in the consciousness of the very individual or group whose object it is, and not as isolated into an indepedent system by the geographer or biologist.

Particularly important for social science and for all sciences of culture are the various theories connected with a *biological interpretation of conscious activities*, such as the conclusions drawn from animal behavior, the theory of "human nature" and "instincts", the theory of "race", the biological interpretations of the criminal and the genius, *etc.* All these theories are based on the same erroneous realistic conception of activity. The latter appears from the naturalistic viewpoint as an objective natural process going on in the body and paralleled by a psychological process connected with the organism; whereas in fact it is a subjective, ideal act of thought which uses the body, like other data of experience, as material or instrument.

This subjective, ideal side of activity is necessarily ignored in all the investigations of animal behavior. For, while in reconstructing human activity we have two kinds of data to rely upon: the objective changes produced by activity in the reality given to us, and the experiences of the active subject himself, which he communicates to us through the medium of language, the observation of animal behavior excludes the possibility of this second kind of information. Since, therefore, we know less about animal than about human behavior and our knowledge of it is more indirect, studies of animal life throw no light upon cultural activities.

The concept of "human nature" with the concepts of "instincts" involved in it is another expression of the biological point of view. As actually used in modern sociology the term "human nature" has a double significance. It may mean first, the totality of active tendencies found anywhere within the domain of human life, in this sense it is inoffensive but can have no positive scientific claims. More frequent, however, is the second meaning in which "human nature" indicates a supposed essential uniformity of human beings with regard to their behavior; in every human individual the scientist expects to find the same bunch of fundamental tendencies leading to reactions similar to those of other individuals under similar circumstances. Thus conceived, "human nature" is expected to interpret and explain the cultural life of mankind. But a critical analysis of the use of this concept within the field of culture shows that it is from the standpoint of method an obstacle to the scientific interpretation of facts. As a basis of *causal explanation* the concept of human nature is positively harmful. It implies the belief that in human life similar motives produce similar acts. This belief can hardly serve as leading principle of explanation even in the field of experimental psychology, though here up to the present it has been confined almost exclusively to those simplest acts which are connected with elementary organic conditions and whose motives are, therefore, more approximately uniform than is usually the case. In studying the forms of activity bearing on cultural values the belief mentioned above, however old and well-recognized, proves utterly misleading. The only instances where similar reactions to similar motives are actually found are those in which uniformity of behavior has been artificially developed by social training among the members of a given group; but it is evident that such cases are not a corroboration of the idea of an uniform human nature. Furthermore, as a basis of *classification*, this principle is a manifest failure. For instance, the classes of cultural activities which are formed with the help of such a concept as

"the sexual instinct" or "the social instinct" are entirely incommensurable with the real significance which the activities under consideration possess in human experience.

The theory of the race as cultural factor contains assumptions which are equally uncritical and false. The concept of race means two different things. In the anthropological sense a race is a plurality of individuals possessing similar anatomical, physiological and psychological peculiarities which have become fixed by heredity. A race in the sociological sense is a social group unified by the possession of a common civilization-language, mores, religion, art, technique, literature—fixed by social tradition. But the anthropological race never coincides with the sociological race. And even if it did coincide, the anthropological features would not permit us to explain the cultural life of a given group because anthropological generalizations concerning the bio-psychological structure of the individuals of this group indicate only certain conditions of their cultural activities: under the same biological conditions the content and meaning of cultural values created by this group may vary indefinitely.

Equally irreducible to bio-psychological concepts is the function which the individual performs in the cultural life of his group. There is no uniform and stable relations possible between anatomical and physiological features of the criminal or the genius and the specific crime of the former or the particular creative achievement of the latter.

In a general way, cultural activities are not in any sense determined by the natural constitution of the individual or group which performs them; this constitution is not a background, substance or foundation upon which or in which activities as natural processes occur, but merely a part—though, of course, the most important part—of the concrete real world upon which activity is bearing. An *act* is characterized not by its bio-psychological source but by the objective results which it achieves. Its real conditions—the agent's body included—constitute merely the raw data from which active thought spontaneously draws the practical problem to be solved. It takes its determination from its ideal, logical relations to other acts with which it cooperates or conflicts, which it requires for its own achievement or for whose achievement it is necessary. Thus, acts become connected into systems more or less extended, and these systems may be stabilized by conscious effort and indefinitely reconstructed; systems of science or social systems are good examples. A *complex action* realizing some purpose with the help of many cooperating acts; a *norm* requiring certain actions to be indefinitely performed; an *ideal* demanding a continuous development of activity in a certain field of culture—these are systems of activities. There is no possible causal explanation why any particular act or system of acts is performed: acts can have no cause, for real objects are not factors, merely materials or instruments of action. Nor can an act be a cause of another act, for its necessity is purely ideal, like the demand that a proper conclusion be drawn from given premises. The principle of causality can be applied not to behavior as such, but only to *changes* occurring in stabilized forms of behavior. An individual's habit, a social custom, a settled norm, a fixed ideal are modified only under the pressure of external factors; this pressure can be treated as a cause of their modification.

In thus substituting a humanistic conception of reality and of activity for the naturalistic conceptions, we are led to revise some current theories of man, the individual and the group. The concrete individual is neither a natural entity, a body with consciousness attached to it, nor a transcendental "ego", a pure subject. He is a personality composed of the totality of his conscious data and of his actions. His data are in a way his own in the sense that they are given to him in a unique series of actual experiences; but at the same time they are a part

of the objective reality, not psychological copies of things but aspects of things themselves. His activities are also his own in that they are actually performed by him; but at the same time they belong to the objective world of active cultural thought, they are elements of systems of which other elements may be furnished by other individuals, contemporary, past or future. Thus, his personality is empirically a part of the concrete humanistic world. A concrete community is thus neither a collection of spacially located bio-psychological individuals, nor a superorganic synthesis of such individuals, nor a collective "mind", of which the individual's mind is a part. It is a collection of concrete personalities partially unified owing to the fact that they actually share parts of the same world of culture, that and only in so far as the same objects enter into the composition of each and all of them and the same objective systems of activities are partly or totally performed by each and all.

Thus, the world of nature and the world of culture are completely incommensurable, the latter being the primary world of concrete reality and active thought, the former a secondary, practical structure. Therefore, no science can combine both natural and cultural methods and theories without insuperable contradictions. Every science has to choose between the two fields. It is evident that the great majority of essentially sociological problems are problems concerning cultural life. Sociology must, therefore, exclude once and for ever all naturalistic preconceptions and interests. Studies in anthropology, individual and social hygiene, eugenics, do not in the least belong in the field of sociological investigation. Indeed, some of their results may furnish valuable materials for certain sociological problems and on the ground of *practice* a collaboration between applied sociology and those other sciences may be often very desirable; but sociological *theories* can have no more in common with the theories of animal or human biology than with those of physics, chemistry or astronomy.

With the help of the humanistic conception of the world of culture, it is now possible to determine the object, to outline the scope and to define the methods of scientific sociological research in accordance with the actual processes of positive investigation. The main difficulty is to avoid any interference and overlapping with other sciences of culture while allowing sociology a field of its own sufficiently wide to satisfy its present ambitions. With regard to the problem of sociological object-matter we are still dependent upon those old "social philosophers" who saw in their new discipline a key to the entire domain of human civilization. Thus, we find still widely accepted the definition initiated by Comte and Spencer, according to which sociology is the "science of society" — "society" meaning the concrete human collectivity taken in its entire cultural life. Sociology in this sense is meant to be a counterpart of history and ethnography, an abstract, comparative, generalizing and explanatory treatment of all that material which history describes individually in the process of its cultural evolution and ethnography in static moments of duration. Now, such a science demands the following four postulates: first, that it be posible to treat a concrete collectivity as a separate whole; secondly, that the entire culture of such a collectivity be a unity of interconnected phenomena in which, as Comte puts it, the whole explains the part; thirdly, that this unity be not a chaos of connections, but an organized system; fourthly, that this system be always and everywhere dependent in its evolution upon some one particular domain of cultural life or be explicable by the same fundamental psychological background. Meanwhile, none of these postulates are applicable to concrete collectivities. A collectivity cannot be isolated from others for comparative investigation, for there are too many and

multiform connections between its cultural life and that of other collectivities. Even in so far as its culture is its own, it does not constitute a unity of interconnected phenomena, for there are numerous cultural systems isolated from the remaining life of the group and not to be explained by their "social conditions". Even those cultural phenomena which are actually interconnected do not constitute an organized system but a partial chaos, except in so far as the group consciously tries to organize them for some fundamental purpose; and since this purpose varies from period to period and from group to group, even this organized fragment of the culture of a collectivity does not permit any comparative generalizations or laws of evolution. A scientific synthesis of concrete "societies" is thus impossible.

Equally impossible is the other, still more popular conception of sociology, which defines the latter as general or fundamental science of social facts, meaning by "social" all cultural phenomena whatever or at least those whose occurrence is most manifestly connected with social communication and cooperation — economic, legal, linguistic, religious. According to this definition, sociology would be the fundamental or general science of culture or "social science" as against the particular sciences of economics, theory of law, theory of religion, comparative philology and linguistics, etc. This would imply that all cultural phenomena are either essentially social or at least have a common social "form" (Simmel). But this implication is false. The various domains of cultural life have only this in common that they are parts of the objective world of culture as against the world of nature; this constitutes their common "form", which as such is the object-matter of philosophy, not of sociology. Economic, legal, philological, religious, aesthetic, intellectual values and activities are not "social" at all; though social communication and social cooperation may be a necessary condition of the production and duration of most of them, it is not the only condition and, what is more, it does not affect their own internal empirical character. They are simply objective parts of an objective world; far from their being explicable by social life, the elementary conditions of social life are explicable only with their help. There could be no communication or cooperation among human individuals if there were no objective systems of objects and systems of thoughts which are independent of social life. In fact, though there is and should be a relation of mutual assistance between sociology and other sciences of culture, this relation does not mean that sociology deals with the same data as other sciences of culture, or is their common foundation. On the contrary, assistance is possible only because and in so far as sociology has a completely separate and different field of its own, and will become more efficient on both sides if this separation of sociology is fully realized and emphasized.

In comparing the various sciences of culture with regard to their object-matter, we find that each of them deals with a particular class of values and a corresponding class of activities. Thus, the object-matter of the theory of law is constituted by legal schemes and activities whose purpose is the enactment, application and interpretation of these schemes; the theory of art deals with aesthetic values and artistic activities, *etc.* Sociology has also a class of values of its own and a corresponding class of activities with which no other science deals. These values are *men*, individuals or groups, as objects of human action; these activities are *activities whose objects are men*, whose purpose is the modification of individuals, the change or organization of groups. We emphasize the fact that social values are men *as objects of human action*; this is where the "humanistic coefficient" comes in for sociology. It cannot pretend to deal with human individuals or groups such as they really and objectively are, in the full wealth of their experience and active thought, but only as they appear to the

empirical social subject who acts upon them. And by defining social activities as "activities whose objects are men", we are in accordance with the prevalent interest of present-day sociologists and at the same time definitively differentiate social from all other cultural activities.

This definition allows us to separate clearly the field of sociology from those of other sciences of culture. There are, indeed, a number of specific subjects which are even now practically treated as belonging exclusively to our science, such as the studies of various types of social groups: the family, the clan, the tribe, the nation, the crowd, the gang, the secret society; furthermore, special problems like social opinion, rivalry, war, leadership, social disorganization, *etc.* But these constitute a smaller part of the domain of sociological interest. We have to share the majority of our raw materials with other sciences, though, of course, the latter treat these materials in an entirely different way; they isolate and take into consideration different elements of the concrete complexity of cultural data. In asserting its claims to its own property sociology finds, first of all, several so-called sciences whose entire fields are cut out of the sociological domain, and which, nevertheless, cannot exist as separate disciplines. These must be entirely incorporated into sociology—a fact which is already recognized by many scientists. Here belongs, indisputably, the psychology of social phenomena, *i.e.*, the study of the subjective side of social activities. Since human activities are differentiated not by the subjects who perform them, but by the objects to which they refer, the psychology of social phenomena is not the psychology of collective processes as against individual psychology, but the psychology of both collective and individual activities whose objects are men as against the psychologies of hedonistic, economical, aesthetic, theoretic and other non-social activities. Thus, sociology claims only a part of collective psychology, but also a part of individual psychology, in particular, some of the subjects which are treated at the present time not in psychological laboratories, but in introspective descriptions and half-literary interpretations. Furthermore, sociology has a right to demand that all that part of modern ethics be left to it which describes and explains causally moral phenomena, for these phenomena are only a disconnected fragment of social activities. The same holds true of the data of criminology. The crime is partly or fully a social act according to our definition, being a revolt against the group, and the criminal is a social individual, object and subject of social activities, and can be understood only as such. Finally, the theory of education, *i.e.*, a comparative study of the objects and methods of education found in various societies, and the theory of politics, *i.e.*, a comparative investigation of reflective activities having the state or a part of the state as their object, can also be adequately treated only within the limits of sociology.

The relation of sociology to other special cultural sciences will be best understood if we realize that human activity in any field of culture may need for the attainment of its purposes auxiliary activities from other fields. Thus, for economic purposes it is quite indispensable to organize cooperative social groups, and *vice versa*, social action often has to use economic activities as means of influencing human beings; to achieve any modification of the laws of a given state or to enforce the existing laws many typically social actions have to be performed, and *vice versa*, the help of legislation is necessary in order to reach such social aims as the education of youth, or national warfare. All these social activities which are connected with other cultural purposes should be isolated, analyzed, and studied sociologically. This is evident where the main purpose of a complex cultural system of activities is social; but even where social acts are only auxiliary performances for the attainment of other ends, their investigation

requires sociological methods. It is impossible properly to understand the formation of workmen's groups for economic purposes without comparing this process with the organization of other social groups which have no economic end in view, while religious or political leadership must be taken into consideration together with other kinds of leadership as a typically social phenomenon.

Since every domain of human culture has social activities mixed with those of its own specific type, sociology, though neither a fundamental nor a general science of culture, occupies, nevertheless, the central place among the special sciences.

The particular method of sociology is justified by the nature of its object-matter and by a division of problems between it and history, on the one hand, practical reflection about cultural life, on the other hand. Both history and practical reflection deal with social values (though they deal also and simultaneously with other classes of cultural phenomena); their methods, however, leave one essential side of social phenomena untouched and this is precisely the side in which sociology is mostly interested.

There are two possible scientific tasks in studying *static* data. Some sciences, like zoology or history of art, try to define particular given objects or isolated groups of objects in their totality as individual entities; we call these *sciences of totalities.* Other sciences, like chemistry or comparative philology, attempt to analyze the given objects into simple elements, identical in various combinations: we call them *sciences of elements.* There are also two possible problems concerning *changes.* Some sciences study the unique, unrepeatable process of becoming; others search for laws of processes which can be indefinitely repeated. We call the first *historic* or *genetic* sciences, the second *nomothetic* sciences. Now, sociology is a science of elements as against history and practical reflection. The comparative analysis of social data into simple general elements is perfectly possible, though actually in sociology under the pressure of practical needs the opposite tendency seems to prevail. This analysis is an indispensable condition of the search for laws of social becoming, which is the second task of sociology, coextensive with that of the causal explanation of facts. There is no possible causal explanation in history, for the causal relation is indissolubly connected with laws of repetition. The historical process of becoming is unique only because it involves a continual appearance of new contents, new meanings and new acts, and everything new implies creation. The genetic explanation is, therefore, an explanation of the appearance of new things by creative activity—the very opposite of causal explanation. The concrete cultural world contains both creative and repeatable facts, and thus the nomothetic and the historical standpoints are complements of each other. Sociology must take into consideration the historical sequence of new social phenomena only in so far as this sequence affects the bearing of laws; for it is evident that the laws concerning a particular class of facts are valid only from the moment when the facts of this class first appeared in the cultural world.

The data of sociology can be reduced to four fundamental varieties of systems, each of which contains both social activities and social values, *i.e.*, objects of these activities. Each system can be analyzed into repeatable elements. The simplest social system is the *social action*, involving as constitutive elements a *tendency* of the subject and a *reaction* of the individual or group constituting the object of activity. The next kind of system is the *social relation*; its constitutive elements are *norms* determining the reciprocal activities of the two links of the relation (individuals or groups), and a *social contact* between them which determines them as subjects, respectively objects of these norms. The norms assume in this connection a character of *obligations*; if the relation has the sanction of

a wider social group, to each obligation corresponds a *right* of the other party. The *social individual* is the third kind of social system. The social individual is not the entire concrete human personality, but a humanistic "object for others" and a system of social activities. He is, first, a *psychological type*, socially classed according to his past social reactions; secondly, a *moral type*, classified by his milieu and by himself according to the demands put upon him. In addition to these typical elements, society also ascribes to him *personal characters* identifying him as this particular individual and distinguishes among his activities special idiosyncrasies which constitute his social *originality*.

The most complicated social system is the *social group*. The highly developed group is really a compound of three systems; aggregate, social organization and moral union. As an *aggregate* of individuals it possesses a *principle of selection* according to which its members are chosen from all the accessible individuals, and a *focus of centralization* which unifies its members into a whole; it appears as a social synthesis of beings endowed with "bodies" and psychological "souls", subjected to the category of *number* and qualitatively determined by *physical* and *psychological models* which by being socially imposed upon each member tend to mould all of them into a certain similarity. To the individual or group who is the object of its common action the aggregate appears as a *collective will*. All these categories express thus only certain elementary aspects of the group; their reality is entirely dependent upon the influence which these aspects exercise upon the group members themselves.

As a *social organization* the group is a system of *institutions* and a system of *sanctions*. An institution is some objectively determined, normatively regulated and permanent activity performed by an individual or a number of individuals as part of the total activity of the group and in the name of the group. A sanction is an actual or potential collective activity of the group backing an institution, *i.e.*, helping create the conditions necessary for the performance of the institutionalized activity. The individual who performs an institutionalized activity fills thereby a *social position* and fulfils a *social function*.

As *moral union* a group is an alliance of active subjects tending to realize a *common task*. With reference to this task the group as a whole takes consciousness of its past and present as bearing upon its future, has a *social history*, distinguishes the *factors of its evolution* and sets up its own *standards of progress*.

Each of these four main classes of social systems can and should be studied separately; thus, sociology divides itself naturally into four parts: 1) *theory of social actions*, which we may call also *theory of social tendencies* (since the tendency is the dominant element of the social action) or *social psychology*; 2) *theory of social relations*; 3) *theory of social individuals*; 4) *theory of social groups*.

In all these branches of sociology the problem of *sociological laws* has essentially the same character. A sociological law is a necessary causal relation between changes occurring in social phenomena. Static relations of dependence between permanent objects are not laws, for this dependence as found among the elements of sociological systems is an ideal dependence of the logical type, whereas a scientific law is a relation of real dependence. A sociological fact accordingly is, for our purposes, a change which is a cause or an effect of another change.

The changes which sociology explains causally are not absolute; they are changes within closed systems. The method of sociology is in this respect parallel to that of physical sciences which also deal only with changes within closed systems. But there is one essential difference. Whereas for the physicist the closed system which he investigates is a relatively changing system within a world which

for the purposes of present investigation is assumed to be changeless, *i.e.*, not interfering with this particular system, for the sociologist a closed system is a relatively changeless system within a world which changes and which, therefore, will interfere with this particular system. The principle of the changes which the physicist studies is included within his system; the principle of the changes in which the sociologist is interested is in the outside world. The physical fact is, therefore, a change occurring in accordance with the structure of his particular system and modifying the relations between the given elements of this system; the sociological fact is a change which occurs contrary to the essence of his particular system and modifies this very essence by introducing into the system a strange element, or removing one of the elements which were included in it, or both together.

This change introduced from the outside world into the system produces a further change in the latter; the system, so to speak, has to adapt itself to its new elements. The first change is, therefore, the cause of which the second change is the effect. We have already characterized formally the several types of social systems; the task of the sociologist is simply to study the effect produced by a definite kind of modification in a system of a certain class, to see, for instance, what change of the fundamental social tendency results from a change of reaction in a definite kind of social actions, or what is the effect of a certain modification of the social contact in a certain kind of relation between two individuals. If these investigations lead to the same results in a few typical cases, these results can be formulated into a sociological law.

From this definition it is evident that the sociological law knows no exceptions any more than the physical law; any apparent exception has to be explained by some other causal law interfering with the first law. The so-called "empirical laws" which admit exceptions and which have up to the present prevailed in sociology should, therefore, be rejected as scientifically valueless. Their introduction into sociology was the result of a misunderstanding. It was supposed that the main task of the sociologist is to search for the *most generally occurring* social processes, and definitions of these processes were called laws. But any particular process, whether wide-spread or limited to a few occurrences, can always be only on link in a relation and it is the relation, not the link which is the subject-matter of the law. It does not matter to the scientific sociologist any more than to the physicist where, when, and how often the processes which he studies happen; what imports is that, wherever and whenever one of these processes occurs, another should inevitably follow. The historian or the social practitioner may be interested in searching for the most widely spread facts; the sociologist needs for his nomothetic generalizations only a few typical variations of each given sequence of changes.

Social causality requires always the participation of ideal and real factors, activities and objective influences. Neither modifications of social values alone nor human tendencies alone are social forces. Both are necessary components of every social fact. This dual aspect of social facts makes the use of quantitative categories in the formulation of sociological laws impossible. But the nature of social facts as defined above permits sociology to reach perfectly exact laws without any help of mathematics.

We have seen that sociology needs a historical outline of social evolution as framework for its nomothetic researches. However, in studying social evolution we must remember that its substratum — the "thing that evolves" — is neither mankind as a whole nor concrete societies in their total cultural life, but they very domain of social activities and social values taken in their objective determination.

Social evolution should be studied just as we study the evolution of art; it should be treated as a creative appearance of new social systems and elements adding themselves to the old rather than supplanting them. There is a continuity in this historical process, but no possible "law of evolution" and no unique direction of progress: the development of social life may be compared with the growth of a tree putting forth new branches in various directions with boughs sprouting, not always at the top, but often at the very bottom of the original old stem.

# Biblioteka Socjologiczna

Tomy wydane

1. Durkheim Émile, *Zasady metody socjologicznej*, tłum. Jerzy Szacki, 1968, s. XXIII+191 (1) *.
2. Halbwachs Maurice, *Społeczne ramy pamięci*, tłum. Marcin Król, 1969, s. XXVI+437 (3).
3. Hochfeld Julian, *Marksizm — socjologia — socjalizm. Wybór pism*, 1983, s. LI+650 (23).
4. Kroeber Alfred Louis, *Istota kultury*, tłum. Piotr Sztompka, 1973, s. XXXIX+698 (8).
5. Krzywicki Ludwik, *Wybór pism*, 1978, s. XXX+939 (17).
6. Lenin Włodzimierz Iljicz, *Pisma wybrane. Rola świadomości w procesie rozwoju społecznego*, tłum. różni, 1980, s. LIV+901 (20).
7. Lévi-Strauss Claude, *Myśl nieoswojona*, tłum. Andrzej Zajączkowski, 1969, s. IX+417 (2).
8. Linton Ralph, *Kulturowe podstawy osobowości*, tłum. Aleksandra Jasińska-Kania, 1975, s. XLIII+178 (13).
9. Mannheim Karl, *Człowiek i społeczeństwo w dobie przebudowy*, tłum. Andrzej Rażniewski, 1974, s. XXXI+618 (11).
10. Marks Karol, *Pisma wybrane. Człowiek i socjalizm*, tłum. różni, 1979, s. XCIX+867 (19).
11. Mauss Marcel, *Socjologia i antropologia*, tłum. Marcin Król, Krzysztof Pomian i Jerzy Szacki, 1973, s. LVIII+881 (10).
12. Mead George H., *Umysł, osobowość i społeczeństwo*, tłum. Zofia Wolińska, 1975, s. XXXVIII+533 (15).
13. Mead Margaret, *Kultura i tożsamość. Studium dystansu międzypokoleniowego*, tłum. Jacek Hołówka, 1978, s. XXXVIII+149 (18).
14. Merton Robert K., *Teoria socjologiczna i struktura społeczna*, tłum. Ewa Morawska i Jerzy Wertenstein-Żuławski, 1982, s. XX+670 (22).
15. Ortega y Gasset José, *Bunt mas i inne pisma socjologiczne*, tłum. Piotr Niklewicz i Henryk Woźniakowski, 1982, s. XLIV+764 (21).

---

* W nawiasach podano numery publikacji według kolejności wydania.

16. Parsons Talcott, *Szkice z teorii socjologicznej*, tłum. Alina Bentkowska, 1972, s. LXII+590 (7).
17. Petrażycki Leon, *O nauce, prawie i moralności. Pisma wybrane*, tłum. tekstów ros. różni, 1985, s. LXIII+596 (25).
18. Riesman David oraz Glazer Nathan i Denney Reuel, *Samotny tłum*, tłum. Jan Strzelecki, 1971, s. XXVII+411 (5).
19. Rychliński Stanisław, *Wybór pism*, 1976, s. LXIV+623 (16).
20. Simmel Georg, *Socjologia*, tłum. Małgorzata Łukasiewicz, 1975, s. XXXI+531 (14).
21. Tönnies Ferdinand, *Wspólnota i stowarzyszenie*, tłum. Małgorzata Łukasiewicz, 1988, s. LII+342 (26).
22. Veblen Thorstein, *Teoria klasy próżniaczej*, tłum. Janina i Krzysztof Zagórscy, 1971, s. XXXI+354 (4).
23. Znaniecki Florian, *Ludzie teraźniejsi a cywilizacja przyszłości*, 1974, s. XXVI+382 (12).
24. Znaniecki Florian, *Nauki o kulturze. Narodziny i rozwój*, tłum. Jerzy Szacki, 1971, s. XXI+728 (6).
25. Znaniecki Florian, *Socjologia wychowania*, t. 1: *Wychowujące społeczeństwo*, t. 2: *Urabianie osoby wychowanka*; 1973, s. XXII+421, VI+511 (9).
26. Znaniecki Florian, *Społeczne role uczonych*, tłum. tekstów ang. Jerzy Szacki, 1984, s. XXII+620 (24).

PAŃSTWOWE
WYDAWNICTWO NAUKOWE

Wydanie I. Nakład 4000+280 egz. Ark. wyd. 31,5. Ark. druk. 26,75. Oddano do składania w listopadzie 1987 r. Podpisano do druku w sierpniu 1988 r. Druk ukończono we wrześniu 1988 r. Zamówienie nr 55/10. Z-11/263. Cena zł 980,—

DRUKARNIA UNIWERSYTETU
IM. ADAMA MICKIEWICZA
W POZNANIU

Cena zł 980,—

„W perspektywie lat dostrzegamy, że niemal równocześnie i niezależnie od siebie zostały skrystalizowane dwie koncepcje zjawiska społecznego, które miały stać się punktem oparcia dla wszelkich poczynań socjologii analityczno-humanistycznej. Była to koncepcja Maxa Webera, ostatecznie skodyfikowana w *Wirtschaft und Gesellschaft*, i koncepcja Floriana Znanieckiego przedstawiona we *Wstępie do socjologii*. Obie koncepcje przyjmowały jako zasadniczy element działanie; u Webera było to działanie jako czynność, której działający podmiot nadawał znaczenie, u Znanieckiego działanie (względnie czynność jako element działania) z właściwością współczynnika humanistycznego. Koncepcje te były jeśli nie identyczne, to w każdym razie bliskie sobie i pokrewne".

(Paweł Rybicki *Znanieckiego «Wstęp do socjologii» odczytany po latach pięćdziesięciu* [1975])

ISBN 83-01-08441-3